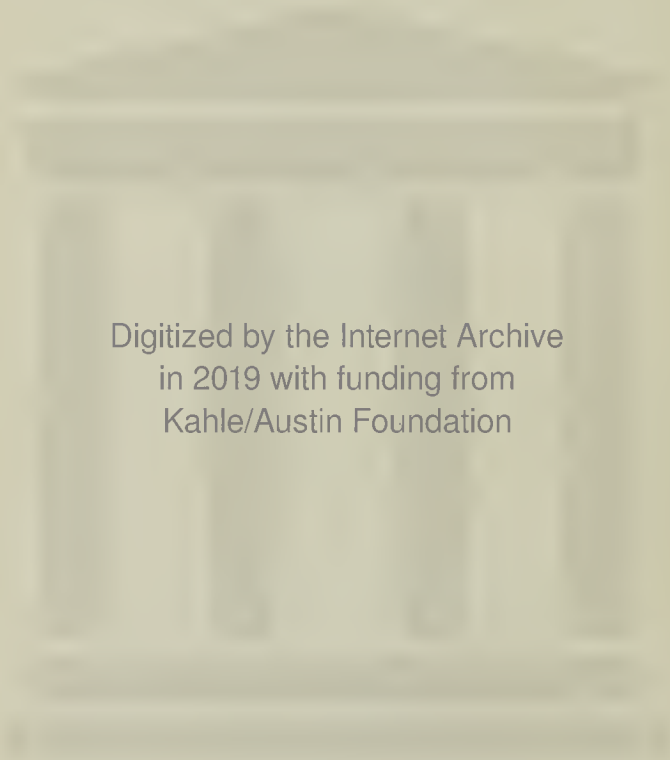
FEUERBACH

NUNC COGNOSCO EX PARTE

TRENT UNIVERSITY
LIBRARY

7/16/15

APR 6 1967



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/ludwigfeuerbachs0004feue

LUDWIG FEUERBACH

SÄMTLICHE WERKE

NEU HERAUSGEGEBEN

VON WILHELM BOLIN UND FRIEDRICH JODL

VIERTER BAND

ZWEITE, UNVERÄNDERTE AUFLAGE

Darstellung, Entwicklung
und Kritik der

Leibniz'schen Philosophie

Zur neueren Philosophie
und ihrer Geschichte

VON LUDWIG FEUERBACH

DURCHGESEHEN UND NEU HERAUSGEGEBEN
VON FRIEDRICH JODL

FROMMANN VERLAG GUNTHER HOLZBOOG

B2970.A2 1960 Bd 4

Die von Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl besorgte Edition,
deren zweite, unveränderte Auflage hier vorliegt,
erschien erstmals in den Jahren 1903 bis 1911 im gleichen Verlag
unter dem Titel: »Ludwig Feuerbachs Sämmtliche Werke«.

©

Frommann Verlag Günther Holzboog gegründet 1727
Stuttgart-Bad Cannstatt 1959

Vorwort des Herausgebers.

In der Originalausgabe bildete die Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie den alleinigen Inhalt des 5. Bandes. Nur im Vorworte, nicht auf dem Titel, hatte Feuerbach diese Monographie über Leibniz als den 2. Teil seiner Geschichte der neueren Philosophie bezeichnet. Dieses Vorwort (vom Jahre 1836) enthält so viel bedeutungsvolle Gedanken über Aufgabe und Methode der Philosophie-Geschichte, wie Feuerbach dieselbe aufgefasst und gerade in dieser Arbeit auch geübt hat, dass die Herausgeber geglaubt haben, es als eine prinzipielle Einleitung an die Spitze des Ganzen stellen zu sollen. Auch für das Verständnis der historischen Arbeiten Feuerbachs ist diese Einleitung vom grössten Interesse; denn sie giebt Rechenschaft über die Gründe der sprunghaften Art, in welcher Feuerbach seine Geschichte der Philosophie weitergeführt hat. Hält man sich gegenwärtig, dass der Darstellung der Leibniz'schen Philosophie nur noch der „Bayle" gefolgt ist, (5. Bd. dieser Ausgabe) so tritt auf das Allerstärkste die systematische Tendenz als treibende Kraft der geschichtlichen Behandlung der Philosophie bei Feuerbach hervor. Die systematische Tendenz, freilich in einer Richtung, welche seinem späteren Denken vielfach ganz entgegen gesetzt ist. Denn dieser „Leibniz", durchaus mit der grössten persönlichen Anteilnahme an der Sache, man

68128

möchte beinahe sagen mit dem Herzblut des Verfassers geschrieben, ist nichts anderes, als eine Apologie des Idealismus, eine Apologie des Gedankens vom Geistigen als der eigentlichen Substanz der Welt. Er ist es, unbeschadet des grossen Interesses, welches schon hier das Problem des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie — in der Folge die treibende Kraft seines „Bayle“ — für Feuerbach gewinnt.

Aber diese systematische Tendenz hat die Arbeit des Historikers nicht beeinträchtigt, sondern vielmehr mächtig gefördert. Der „Leibniz“ bezeichnet den Höhepunkt der Arbeiten Feuerbachs zur Geschichte der Philosophie. Er ist aufgebaut auf ein ausserordentlich sorgfältiges und umfassendes Studium des ganzen damals zugänglichen Quellenmaterials, nicht nur für Leibniz selbst, sondern für die gesamte geistige Umwelt dieses Philosophen, namentlich auch auf naturwissenschaftlichem und theologischem Gebiete. Auch heute noch, nachdem dies Material nicht unerheblich gewachsen und von hervorragenden Forschern und Darstellern wiederholt durchgearbeitet worden ist, darf diese Arbeit Feuerbachs als eine der wichtigsten und wertvollsten Anleitungen zu tieferem Eindringen in die so eigenartige und schon durch die rhapsodistische Art ihrer Aufzeichnung schwierige Gedankenwelt des Leibniz bezeichnet werden. Für die Zeit ihrer ersten Veröffentlichung aber (1837) bedeutet sie geradezu einen Markstein. (Vergl. die Angaben auf S. 25 Anmerkung).

Um dem heutigen Benutzer einen Einblick in Feuerbachs Arbeitsmethode und in die urkundlichen Grundlagen seiner Darstellung zu geben, sind hier nicht nur, wie selbstverständlich, die Anmerkungen mitgeteilt worden, welche Feuerbach selbst gewissermassen als einen fortlaufenden gelehrten Commentar zu seinem Texte gab, sondern auch die Belegstellen aus Leibniz's Schriften, welche ohne weitere Mühe eine Reihe grundlegender Gedanken des Leibniz in der Originalfassung vermitteln. Die durchgängige Beziehung dieser Belegstellen auf die von Feuerbach benützten Ausgaben, insbesondere von Dutens und Raspe, glaubte der Herausgeber um der historischen Treue willen festhalten zu sollen.

In Bezug auf die Anordnung der Anmerkungen aber schien es wünschenswert, von der Original-Ausgabe abzuweichen. Nur die umfangreicheren Anmerkungen, welche kleine Exkurse bilden, wurden hinter dem Texte der Darstellung belassen; die kleineren dagegen, um ihre Benützung zu erleichtern, als Fussnoten unter den Text gesetzt. Auch aus den grösseren wurden einige ihrer besonderen inhaltlichen Wichtigkeit wegen ausgeschieden. Es sind dies in der Originalausgabe die Anmerkungen 62 (Seite 228—39), 65 (Seite 240—249) und 73 (Seite 259—268). Die beiden ersteren wurden von Feuerbach bei der Redaction des „Leibniz" für die Gesammtausgabe im Jahre 1847 verfasst und eingefügt. Sie enthalten eine kritische Auseinandersetzung mit der Leibniz'schen Theologie und Theodicee und mit der Leibniz'schen Pneumatologie. Und man sieht aus ihnen, wie der Feuerbach, welcher die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" geschrieben hatte und sich anschickte, die „Vorlesungen über das Wesen der Religion" zu halten über den Leibniz'schen Idealismus zu denken gelernt hatte. Sie sind sachlich wie auch zum Verständnis der persönlichen Entwicklung Feuerbachs so wichtig, dass ihr Platz nicht unter den übrigen Anmerkungen sein durfte, sondern nur unmittelbar nach Abschnitt 20, in welchem Feuerbach ursprünglich seine Darstellung mit einer Charakteristik und Kritik der Leibniz'schen Philosophie vom Standpunkte des Idealismus aus abgeschlossen hatte.

Die Anmerkung 73 endlich, eine für Feuerbach sehr bezeichnende Verteidigung Spinoza's gegen Herbart, steht mit dem Abschnitt 20, auf welchen sie ursprünglich bezogen war, nur in einem sehr losen Zusammenhange. Sie bildet vielmehr eine kleine philosophiegeschichtliche Studie für sich und es schien daher auch in diesem Falle sachdienlich, sie aus der Masse der übrigen Anmerkungen auszusondern und in die zweite Abteilung dieses Bandes: „Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte" aufzunehmen.

Diese zweite Abteilung, zunächst aus Erwägungen der Raumverteilung innerhalb der gegenwärtigen Ausgabe hervor-

gegangen, enthält eine Anzahl von Arbeiten, welche sich unserem 2. Bande nicht gut einfügen liessen und doch in einem Gesammtbilde der litterarischen Tätigkeit Feuerbachs und seiner wissenschaftlichen Entwicklung nicht fehlen sollten. In dieser letzten Hinsicht ist das bedeutendste Stück die Dissertation: *„De Ratione una, universali, infinita"* „Über die Vernunft, ihre Einheit, Allgemeinheit, Unbegrenztheit", mit welcher Feuerbach das philosophische Doktorat der Universität Erlangen erwarb. Aus dem schwer zugänglichen Stücke hatte bisher nur Karl Grün (L. Feuerbachs Briefwechsel und litterarischer Nachlass, Leipzig und Heidelberg 1874. I. Bd.) einzelne Stellen in Übersetzung und daneben Auszüge mitgeteilt. Der hier gegebene vollständige deutsche Text ist auf Grundlage von Feuerbachs Handexemplar der Dissertation von dem Herausgeber hergestellt worden. Die Abhandlung ist ein lehrreicher Beleg für die Art und Weise wie sich der Grundgedanke des Hegelschen Idealismus in dem Kopfe eines so begabten und begeisterten Anhängers spiegelte. Der folgende Brief an Hegel, mit welchem der junge Doctor die Übersendung der Dissertation an den grossen Meister begleitete, ebenso das Schreiben an Harless, seinen Opponenten bei der Disputation, gibt zu dieser Erstlingsschrift den Commentar. Auch die Bruchstücke aus den Erlanger Vorlesungen über Logik und Metaphysik sowie die „Gedanken" gehören noch ganz in diesen geistigen Zusammenhang. Die fortschreitende Abwendung von Hegel bringen die Abschnitte: „Verhältnis zu Hegel"; „Zu Hegels Geschichte der Philosophie"; „Identität und Unterschied"; „Zur Philosophie des Geistes" zur Anschauung. Es sind wichtige Ergänzungen zu den im 2. Bande mitgeteilten Äusserungen Feuerbachs über Hegel, wertvolle Urkunden für die persönliche Entwicklung Feuerbachs, und Gedanken von bleibendem Wert zur Kritik des speculativen Idealismus überhaupt. Vervollständigt wird die Charakteristik dieses antiidealistischen Standpunktes durch die beiden Briefe über Schelling und Daumer als die zwei Hauptvertreter der romantischen Philosophie.

Sämmtliche Stücke dieser zweiten Abtheilung, mit Ausnahme der Dissertation und der Abhandlung über Spinoza und Herbart, sind in dem oben genannten Buche Grüns (1. Bd.) zuerst gedruckt worden. Der Vollständigkeit wegen sei hier noch nachgetragen, dass die auf Seite 14 dieses Bandes, oberste Fussnote, erwähnte Schrift: „Historia et Commendatio Linguae characteristicae universalis“ von Feuerbach den „Oeuvres Philosophiques“ von Leibniz, herausgegeben von Raspe, entnommen wurde. Sie wurde in der Folge auch von Erdmann in seiner Ausgabe mitgeteilt (S. 162 ff.).

Friedrich Jodl.

Inhalt.

Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie.

		Seite
Zur Einleitung		1
1.	Entwicklungsgang der neueren Philosophie	4
2.	Charakteristik Leibnizens	10
3.	Das Princip der Leibniz'schen Philosophie im Unterschiede von Spinoza	27
4	Das Princip der Leibniz'schen Philosophie im Unterschiede von der Descartes'	35
5.	Die Seele oder Monade, das Princip der Leibniz'schen Philosophie	41
6.	Die Bestimmung der Monade: die Vorstellung	46
7.	Die Unterschiede der Vorstellung	50
8.	Die Bedeutung der confusen Vorstellung	54
9.	Die Bedeutung und Genesis der Materie	59
10.	Die Materie als Object der Vorstellung und ihre wesentlichen Bestimmungen	68
11.	Die Unsubstanzialität der Materie für sich selber und die Verbindung der Monaden zu einem Leibe	77
12.	Der allgemeine Zusammenhang des Universums und die Unendlichkeit und Verschiedenheit des organischen Lebens	82
13.	Die Weise des gegenseitigen Zusammenhangs und Verkehrs der Monaden	88
14.	Die Bedeutung der prästabilirten Harmonie	95
15.	Die Schranke und das Verhältniss der abgeleiteten Monaden zur ursprünglichen, ersten Monade	101
16.	Kritik des theologischen Standpunktes als Einleitung zur Leibniz'schen Theodicee	108
17.	Die wesentlichsten Gedanken der Theodicee	128
18.	Einleitung zur Leibniz'schen Pneumatologie: Kritik des Empirismus	136
19.	Darstellung der Leibniz'schen Pneumatologie	145

Seite
20. Charakteristik und Kritik der Leibniz'schen Philosophie . 160
21. Kritik der Leibniz'schen Pneumatologie, von 1847 . . 188
22 Bemerkungen über die Leibniz'sche Theologie und Theodicee, von 1847 202
Belegstellen 221
Anmerkungen 241

Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte.

Ueber die Vernunft; ihre Einheit, Allgemeinheit, Unbegrenztheit. (Erlanger Inaugural-Dissertation) 299
Brief an Hegel 357
Brief an Harless 364
Aus den Erlanger Vorlesungen über Logik und Metaphysik (1829—32) 369
Gedanken (1834—35) 382
Aus den Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie 387
Spinoza und Herbart (1836) 400
Verhältniss zu Hegel (1840 ff.) 417
Zu Hegels Geschichte der Philosophie 424
Identität und Unterschied 428
Zur Philosophie des Geistes 429
Herr von Schelling (1843) 434
Daumer: Die Religion des neuen Weltalters (1850) . . . 441

Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie.

Die gehaltvollste Erscheinung auf dem Gebiete der neueren Philosophie nach Descartes und Spinoza ist — ungeachtet der allerdings höchst empfindlichen Lücken und Mängel seiner Philosophie — Leibniz. Dass ihm, und ihm allein dieser zweite Theil der Geschichte der neueren Philosophie gewidmet ist, ergiebt sich aus dem wesentlichen Zweck der Darstellung im Unterschied von ähnlichen Versuchen. Ihr Zweck, und folglich wesentliches Object, ist nicht das, was nur die formelle Thätigkeit der Darstellung erfordert und zulässt; sondern das, was eine positiv philosophische Thätigkeit, die Thätigkeit einer immanenten Entwicklung, nicht nur möglich sondern auch nothwendig macht.

Die Entwicklungsfähigkeit ist das Zeichen dessen, was Philosophie ist. Locke z. B. ist keiner Entwicklung fähig, keiner bedürftig. Was Locke wollte und dachte, ist Jedem bekannt, der irgend eine Geschichte der neueren Philosophie gelesen hat; nicht, was Leibniz. Locke kann im Wesentlichen nicht missverstanden, nicht oberflächlich behandelt werden; wohl aber Leibniz. Locke hat den Sinnenschein — etwas anderes ist Erfahrung — für sich, Leibniz gegen sich. Die Ansicht, dass die Sonne sich bewegt, bedarf keiner Entwicklung aus Gründen; wohl aber die, dass die Erde sich bewegt. Zwischen Locke in dieser und Locke in jener geschichtlichen Darstellung kann daher auch nur ein formeller Unterschied stattfinden; nicht so bei Leibniz.

Die Entwicklung ist die Entzifferung des wahren Sinns einer Philosophie, die Enthüllung dessen, was das Positive in ihr ist, die Darstellung ihrer Idee innerhalb der zeitlich bedingten, endlichen Bestimmungsweise dieser Idee. Die Möglichkeit der Entwicklung ist die Idee.

Schwer ist darum die Entwicklung, leicht die Kritik. Das Fehler- und Mangelhafte verlangt nur Aufmerksamkeit, das Gute Versenkung in sich. Jenes entdeckt auch die flüchtigste Conversation, dieses nur vertrauter Umgang. Der Fehler giebt sich durch sich selbst bloss, springt in die Augen; das Gute weilt in sich, im Inneren, sich selbst geniessend, giebt sich nur dem Verwandten kund. Die wahre Kritik liegt in der Entwicklung selbst, denn diese ist nur möglich durch die Sonderung des Wesentlichen von dem Zufälligen, des Unbedingten von dem Bedingten, des Objectiven von dem Subjectiven.

Das Mittel der Entwicklung ist ebensowohl eine analytische als synthetische Thätigkeit: eine analytische, indem sie nicht nur von den bestimmten, einzelnen Gedanken den allgemeinen, bestimmenden Begriff abstrahirt, sondern auch aus dem Gesagten das herauswickelt, was im Gesagten nicht gesagt ist, aber doch unentwickelt in ihm liegt, daher nur ein Object der Meditation, nicht der empirischen Wahrnehmung ist; eine synthetische, indem sie nur durch die Zusammenfassung des Mannigfaltigen zu einem Ganzen, durch die Verknüpfung der verschiedenen, isolirten, scheinbar nicht in einer Beziehung zu einander stehenden oder wenigstens nicht in einer solchen ausgesprochenen, dem Wesen nach aber doch zusammengehörenden Gedanken die Idee ermittelt. Die Entwicklung ist daher eine genetische Thätigkeit, indem sie das, was nur als unvermittelte These erscheint, und, so lange es so erscheint oder so wiedergegeben wird, unbegriffen ist, erzeugt, aus seinem Grunde ableitet. Aber sie ist nothwendig eine historisch gebundene und bestimmte Thätigkeit. Sie muss sich stets stützen auf bestimmte Data, aus denen, sei es nun direct oder indirect, hervorgeht, dass wirklich diese Entwicklung, diese Genesis, dem wahren, unverkennbaren Sinn und Geist des Philosophen gemäss ist. So leitet z. B. Leibniz nirgend direct aus dem Begriffe der Monade die Vielheit der Monaden ab. Obgleich er aber keine förmliche Deduction der Vielheit giebt, so ist sie doch nicht von ihm vorausgesetzt oder von Aussen aufgenommen, und eine

Genesis derselben aus dem Begriffe der Monade historisch gerechtfertigt und begründet durch die Bestimmung z. B., dass ein wirkliches Wesen nothwendig ein Einzelwesen ist.

Das Ideal der entwickelnden Darstellung ist die organische Thätigkeit. Die Entwicklung soll Reproduction, Metamorphose sein. Der Entwickler soll das Fremde nicht als ein Fremdes, sondern so als wäre es das Seinige, er soll es als ein durch die eigene Thätigkeit Vermitteltes, Assimilirtes wiedergeben. Sein Vorbild ist nicht die Biene, die den Blumenstaub sammelt und nach Hause trägt, sondern die Biene, die den bereits gesammelten Blumenstaub als Wachs wieder ausschwitzt.

Auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie entspricht eine Darstellung ihrer Aufgabe nur als Reproduction. Das Object sind hier nicht äusserliche, sondern innerliche, immanente Handlungen des Geistes — Gedanken —, wo die Ursache in der Wirkung, die Wirkung in der Ursache bleibt. Die Intelligenz versetzt sich in ihrer Entäusserung nicht in ein fremdes Element; der Gedanke äussert sich, um wieder gedacht, nicht um etwa gesehen oder geglaubt zu werden; er bleibt stets in seiner Heimath, seinem Ursprunge. Die Kraft, die ihn erzeugt hat, dieselbe ist es, dieselbe muss es sein, die ihn wieder erzeugt.

Man kann sich allerdings auch zu den Handlungen des denkenden Geistes in ein mechanisches Verhältniss versetzen und sie wie äusserliche Handlungen in der Weise einer Erzählung darstellen. Aber dieses Verhältniss ist kein adäquates, vielmehr ein der Natur des Gegenstandes widersprechendes. Bei einer solchen Darstellung bleibt es — den besten Fall angenommen — völlig unentschieden, ob und wie der Darsteller seinen Gegenstand erfasst und begriffen hat. Er legt wenigstens kein objectives Zeugniss darüber ab. Er überlässt daher auch den Leser sich selbst, ohne Mittel zum Verständniss; übergiebt ihm den Philosophen auf Gnade und Ungnade, und erwähnt die schwierigsten, aber auch wichtigsten Materien einer Philosophie entweder nur im Vorbeigehen, oder, was noch schöner ist, bemerkt sie nicht einmal. Ehe man mit

einem einzigen Philosophen in der Entwicklungsmethode fertig wird, kann man daher recht leicht in einer bequemeren Manier ein ganzes Dutzend Philosophen abfertigen — wenn anders die Philosophen dutzendweise zu haben sind.

Mit der Entwicklung ist aber zugleich wesentlich zu verbinden die rein historische Darstellung, welche den Philosophen — so viel als möglich — selbst sprechen, sich aus und durch sich selbst erklären lässt. Die subjective Thätigkeit besteht hier nur in der Art und Weise der Verbindung seiner Worte. Je nach der Natur des Gegenstandes und der Beschaffenheit der in den Werken des Philosophen darüber vorliegenden Materialien kann aber auch die rein historische Darstellung Entwicklung sein oder ihre Stelle vertreten. Die Entwicklung kann sich überhaupt nur auf das Wesentlichste erstrecken: sie ist nur da an ihrem Platze, wo sie nothwendig ist.

---

1. Entwicklungsgang der neueren Philosophie.

Die neuere Philosophie, im Unterschiede von der scholastisch aristotelischen, die Philosophie *„juxta propria principia“* ist von Geburt eine Italienerin.* Dem feurigen Italiener musste es zuerst in dem düsteren Klostergebäude der Scholastik zu enge und unbehaglich werden; schon ihrer Form nach widersprach sie seinem Temperamente, seiner äusseren Naturanschauung, seinem ästhetischen Sinn. Nicht ohne Bedeutung für die Zukunft war es, dass sie in Italien begann. Auch in ihren späteren, reiferen Jahren, auch in kälteren Regionen, beurkundete sie ihren Ursprung, bewahrte sie die Glut des südlichen Himmels in sich. Aber nur ihre Geburts-, nicht ihre Wohnstätte fand die Philosophie in Italien. Das Schick-

* Anspielung auf das Hauptwerk des *Telesio* (vgl. III. Bd. S. 19) *„De Natura Rerum juxta propria principia“* — ein Titel, der ein Programm enthält. Die Natur soll aus sich selbst, nicht aus theologischen Gesichtspunkten verstanden und erklärt werden. (H.)

sal der italienischen Philosophen war das Schicksal der Philosophie selbst. Bruno entfloh nach Frankreich, England und Deutschland, Campanella fand nach einer langjährigen Gefangenschaft in seinem Vaterlande ein Asyl in Frankreich. Erzeugen konnte wohl der Italiener die Philosophie, aber sie erziehen, entwickeln, ausbilden war die Sache anderer Völker.

Das der Zeit nach nächste Volk, das die neuere antischolastische Philosophie in sich aufnahm, war das englische. Aber in dem schweren Luftkreis des englischen Utilismus und Merkantilismus, wo der Geist nur auf den Schwingen der Phantasie und des Humors sich über die Sphäre des Beschränkten und Endlichen erhebt, fiel der geflügelte, ätherische Götterbote des Gedankens als der *Mercurius praecipitatus* des Empirismus nieder. Die metaphysische Philosophie erhielt sich in England nur als historische Philosophie, als Platonismus oder Aristotelismus, oder als Mystik, wie in Henry More; der eigene, productive Geist war Empirismus und Materialismus. Die Philosophie verliess daher wieder England und begab sich zu dem regeren und empfänglicheren Volk der Franzosen. Der Franzose ist empfindsamer als der Engländer, er hat einen allgemeineren, humaneren Sinn, es rollt ein spirituelles, idealistisches Princip in seinen Adern. Der Franzose erhebt sich daher mit leicht erregbarer Begeisterung über die Sphäre des Sinnlichen und Besonderen zum Uebersinnlichen, zum Allgemeinen empor, aber er kann nicht den Gedanken in sich selbst festhalten und bestimmen; er findet im Denken keinen Uebergang zum Sein; der Begriff bleibt bei ihm blos ein leerer und allgemeiner Begriff; er fällt sogleich wieder herunter in die sinnliche Anschauung, wo er allein Inhalt findet. Die Philosophie machte in Frankreich zwar den Fortschritt, dass sie sich hier mehr concentrirte, ihr Thema bestimmter fasste, und so erst eine Schule gründete, während die italienischen Philosophen mehr oder weniger blosse Naturalisten waren, die auf gut Glück philosophirten, so, wie es ihnen eben ihre Anlage, ihre Individualität, ihr Naturdrang eingab. Aber der Franzose löste die Aufgabe der Philosophie nur zur Hälfte, brach gerade in der Mitte ab, aus Scheu vor

den Schwierigkeiten des metaphysischen Denkens, und legte sich aus Aerger hierüber um so eifriger auf das Studium der Mathematik und Physik. Es dauerte daher nicht lange, so wurde die Philosophie als eine blosse Träumerin von dem aus England hauptsächlich eingedrungenen Sensualismus und Materialismus aus Frankreich fast gänzlich vertrieben.

Ehe aber dieses förmlich geschah, wanderte schon die Philosophie von Frankreich nach Holland. Aber hier kehrte sie nicht bei einem eigentlichen Holländer ein, sondern bei einem Individuum, in dem sich eine bedeutungsvollere Differenz, als der National-Unterschied, die Differenz zwischen Judenthum und Christenthum hervorhebt, bei einem Individuum, das als Jude geboren und erzogen war, aber vom Judenthum sich abgetrennt hatte, ohne zum Christenthum überzugehen, das die personificirte Selbständigkeit und Freiheit des Denkens war. Hier ruhte die Philosophie von den tumultuarischen Extremen des Idealismus und Materialismus aus, zwischen denen sie in Frankreich hin und her geschwankt hatte; hier reinigte sie sich von allen fremdartigen Bestandtheilen, allen Verzierungen der Phantasie, allen Umhüllungen des Anthropomorphismus und Anthropopathismus; hier schliff sie sich Augengläser, um recht klar und deutlich zu sehen; hier gab sie ein reines, ein getreues Ebenbild ihrer selbst. Aber der Stoff, worin sie sich abbildete, war hart, war unpassend. Es war nur Steindruck, kein farbenlebendiges Bild. Für sein Zeitalter war das steinerne Bild darum auch ein wahres Medusenhaupt. Es brachte keine andere Wirkung als Gegensatz gegen sich hervor. Die Philosophie, den besseren Verstand erst von späteren Zeiten erwartend, begab sich daher jetzt, nachdem sie bereits die bedeutungsvollsten Völker der neueren Zeit absolvirt hatte, nach Deutschland. Hier reflectirte und besann sie sich über sich selbst, sammelte die verschiedenen Philosophien, und fasste sie als Arten unter dem allgemeinen Gattungsbegriff, unter der Idee der Philosophie zusammen; hier las sie die sämmtlichen Werke, die sie auf ihren Reisen im Ausland geschrieben, noch einmal durch, kritisirte und corrigirte sie, oder verwarf sie theilweise gänzlich; hier fing

sie selbst die Materie, die sie bereits in Frankreich begonnen, aber von deren Fortsetzung und Vollendung sie gerade bei den wichtigsten und schwierigsten Punkten durch den unbeständigen Charakter der Franzosen abgehalten worden war, von vorne wieder an, und setzte sie mit Hilfe deutscher Gründlichkeit und Beharrlichkeit bis in die tiefste Tiefe ununterbrochen fort. Hier in Deutschland erst machte sich die Philosophie ansässig, verschmolz sie mit dem Wesen der Nation. Zunächst wohl blieb sie der Nation noch ferne; aus Frankreich herübergekommen und immer noch im lebhaftesten Verkehr mit diesem Lande begriffen, bediente sie sich zum Ausdruck ihrer Gedanken noch der französischen und lateinischen Sprache.[1] Sie hatte überhaupt noch etwas Fremdartiges in ihrem Wesen, einen Anstrich vom französischen Esprit; sie benahm sich daher auch wie eine Fremde, die sehr sachte, galant, vorsichtig und rücksichtsvoll auftritt, um keinen Anstoss zu geben.

Zwar war von Seiten ihrer Ahnen die Philosophie den Deutschen längst bekannt und empfohlen, aber eben nicht gerade zum Besten. Luther, „der Mann Gottes“ in den Augen eines grossen Theils der Deutschen, hatte ja den bedeutungsvollsten und berühmtesten ihrer Ahnen, den Aristoteles, als einen „verdammten, gottlosen und schalkhaften Heiden,“ und mit ihm die Philosophie, denn unter keiner anderen Repräsentation war sie damals vorhanden, geraden Wegs zum Teufel geworfen. Sein Freund Melanchthon, nachmals als „Praeceptor“ von ganz Deutschland gefeiert, dachte auch, in seiner Jugend wenigstens, nicht besser von der Philosophie, und die Executoren dieser antiphilosophischen Gesinnung, die sogenannten Enthusiasten, gingen in ihrer Consequenz soweit, dass sie alles Studium selbst für Sünde erklärten. Luther und Melanchthon kamen zwar bald zu Verstande und erkannten die Nothwendigkeit der Philosophie. Melanchthon führte selbst den Aristoteles, aber in einer vom Wuste der Scholastik gereinigten, menschenfreundlichen Gestalt, auf den protestantischen Universitäten ein; ja selbst in deutscher Sprache erschien schon im Jahre 1577 von einem Schüler Melanchthons

eine Logik, die freilich nichts war als ein unschuldiges philosophisches ABC-Buch. Aber diese Anerkennung der Philosophie kam nicht aus dem innersten Grund der Seele, entsprang nicht aus einem selbst philosophischen Geiste und Triebe, aus einem inneren Bedürfniss. Die Philosophie hatte eine untergeordnete, ihrem Wesen widersprechende, eine nur formelle*, darum unfruchtbare Bedeutung und Stellung. Die deutsche Nation hatte sich soeben in der Religion von einer fremden Gewalt, der Herrschaft Roms emancipirt; die religiöse Freiheit war die wesenhafte Angelegenheit. Alle positive Thätigkeit des Geistes sog die Religion in sich. Die Theologie war der eigene, der lebendige, der gegenwärtige Geist; die Philosophie ein fremder, überlieferter, ein vergangener Geist. Dem Menschen gelingt nur, was er mit der Bedeutung der höchsten Angelegenheit, mit der Bedeutung der Religion betreibt. Aber eben die Philosophie hatte nur die Bedeutung einer weltlichen, den wesentlichen Angelegenheiten der Seele äusserlichen Wissenschaft. Der Geist hatte sein Wesen noch nicht mit der Philosophie identificirt, sich nicht in unmittelbare, lebendige Einheit mit ihr gesetzt; sie war nicht seine nächste Angelegenheit, der Inhalt ein überlieferter, die eigene Thätigkeit nur eine formelle, geistlose.

In Deutschland war daher, dem religiösen Charakter der Nation gemäss, die Emancipation der Religion jener der Philosophie vorangegangen. Während in Frankreich, England, Italien die selbständige Philosophie ausserhalb der bestehenden Religion beginnt, mit einer Abtrennung von ihr, jedoch einer solchen, die sie unangefochten bestehen liess, mit der Entzweiung in eine Welt des Glaubens, wo die Vernunft nichts zu schaffen hat, und eine Welt der Vernunft, von der der Glaube ausgeschieden ist, so beginnt in Deutschland dagegen die Philosophie einerseits mit einer bewussten und reflectirenden Vermittlung der Philosophie und Religion; anderseits — und zwar schon vor dieser Vermittlung — mit einer unmittelbaren Einheit mit der Religion, als Religions-

* Vgl. z. B. Melanchthonis *Orat. de philos. pronuntiata 1536 in Declamationum D. Phil. Mel. etc. Argentorati.* T. I. p. 31–37.

philosophie, — als Philosophie inmitten des religiösen Gemüthes und Glaubens, entsprungen aus religiösem Bedürfniss. Aber eine Religionsphilosophie, die unmittelbar in und mit sich selbst anfängt, nicht das Resultat der Philosophie ist, die sich darum nicht in ein System unterschiedener Organe zergliedert, das Besondere, Bestimmte, Wirkliche als ein nur Weltliches entweder draussen liegen lässt oder negirt, oder, wenn sie es in sich aufnimmt, nur mit religiösen Bildern, nicht in seiner specifischen Bestimmtheit, nicht durch sich selbst begreift; eine Philosophie, die sich nicht zum Bewusstsein ihrer selbst erhebt, nicht das Denken denkt und als Wesen erfasst, nicht den Gegenstand in den einfachen Formen des Gedankens, sondern in verhüllenden, sinnlichen Eigenschaften oder gemüthlichen und phantastischen Bestimmungen erfasst, sich darum nicht zur metaphysischen Idee und mit ihr auf den höchsten Punkt des Bewusstseins, der Einheit, Klarheit und Selbstthätigkeit erhebt: eine solche Philosophie ist nicht Philosophie, sondern Mystik. Kant schrieb eine Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft, Jacob Böhme — der bedeutendste unter den deutschen Mystikern — eine Philosophie innerhalb der Grenzen der Religion und ihrer Vorstellungen. Aber eben darnm bringt es die Mystik nicht zu wissenschaftlicher, philosophischer Erkenntniss. Die Religion, im gewöhnlichen, beschränkten Sinne erfasst, d. h. in dem Sinne, der das Bestimmte, Besondere, kurz das Wirkliche und die sich darauf beziehende Thätigkeit, als ein nur Weltliches, d. h. Eitles bestimmt und von sich ausschliesst — und dieser Sinn lag selbst der Mystik eines Jakob Böhme zu Grunde, obwohl er eine naturphilosophische Tendenz hatte — zieht den Menschen ab von der Untersuchnng und Erforschung der Natur der Dinge. Die Wissenschaft setzt ein unabhängiges Interesse an ihrem Gegenstande voraus, ein Interesse rein um des Gegenstandes selber willen, eine freie, concentrirte, unbedingte Hingebung an ihn; aber eben der Freiheit solchen Interesses, solcher Hingebung, beraubt die Religion in diesem Sinne den Menschen; denn ihr erscheint solches Interesse, solcher Enthusiasmus, ohne den doch der Mensch nichts leistet, als eine

Vergötterung des Endlichen. Das Studium der Naturwissenschaft brachte nur Früchte, als die Theologie, die Bacon in der Physik eine unfruchtbare, gottgeweihte Jungfrau nannte, verbannt wurde; als ein freies, reines Interesse an der Natur erwachte. Grosses, Unsterbliches leisteten die Künste und Wissenschaften überhaupt nur da und dann, wo und wann sie rein um ihrer selbst willen verehrt und betrieben wurden. Aber wegen dieser seiner unbedingten, freien Tendenz ist der künstlerische, der wissenschaftliche Geist nichts weniger als ein irreligiöser Geist. Im Gegentheil: nur der, welcher die Wissenschaft um ihrer selbst willen betreibt und liebt, betreibt die Wissenschaft mit Religion. Wird die Religion nicht in diesem umfassenden Sinne, sondern als eine exklusive, aparte, von aller sonstigen menschlichen, wenn auch noch so reinen und edlen Thätigkeit abgesonderte Thätigkeit erfasst, wird sie in dem Sinne erfasst, in welchem sie früher die Gemüther beherrschte und noch jetzt zum Theil beherrscht, so können Wissenschaft und Kunst unmöglich emporkommen. Eben deswegen bedurfte auch der Deutsche, um sich zur Philosophie als solcher zu erheben, des Vorangangs und der Anregung der Ausländer, denen, wie namentlich den Italienern (abgesehen von anderen Gründen) die eigenthümliche Natur des Katholicismus, der sich mehr in die Aeusserlichkeit hinausschlägt, während der Protestantismus sich aufs Gemüth legt, die Freiheit des Geistes erleichterte, und die sich daher eher als die Deutschen zur Philosophie erhoben.[2]

2. Charakteristik Leibnizens.

Der bedeutungsvolle Mann, der sich zuerst in Deutschland zu einer selbständigen, produktiven Philosophie erhob, ist Gottfried Wilhelm Leibniz, geboren gegen das Ende des dreissigjährigen Religionskrieges, am 21. Juni 1646 zu Leipzig, als Sohn eines dortigen Universitäts-Professors, gestorben am 14. November 1716 zu Hannover. Ein Universal-

genie ohne Gleichen, der personificirte Wissenstrieb, der litterarische Mittelpunkt seines Zeitalters, war Leibniz, schon als Jüngling, ja als Knabe fast ein Gelehrter und Philosoph. Er selbst rechnet sich zu den so seltenen gelehrten Wunderkindern, und erzählt von sich, dass er als Knabe an einem Tage ein lateinisches Pfingstgedicht von 300 Versen ohne Elision verfertigt und schon vor seinem siebzehnten Jahre schriftliche Proben von philosophischen Spekulationen gegeben habe.[3] Livius, obwohl von seinen Lehrern ihm verboten, und Virgilius, den er noch im hohen Alter fast vollständig auswendig wusste, waren die Lieblings-Schriftsteller des Knaben. Schon im fünfzehnten Jahre ging er auf die Universität, zuerst in seiner Vaterstadt, dann in Jena. So elend der geistige wie politische Zustand Deutschlands unmittelbar nach dem dreissigjährigen Kriege war, so fand Leibniz hier doch Männer, die ihn befriedigten und nicht ohne Einfluss auf die Bildung und Entwicklung seines Geistes blieben. Diese Männer waren besonders Jakob Thomasius, der Vater des nachher so berühmt gewordenen Christian Thomasius, und der Mathematiker Erhard Weigel. Jener war — damals eine Seltenheit — ein gründlicher Kenner der Geschichte der Philosophie, namentlich der griechischen Philosophie. Er trug ihre Geschichte schon als eine Geschichte der Philosophie, nicht bloss der Philosophen vor, wie es Leibniz späterhin in einem Briefe an Joh. Chr. Wolf rühmend erwähnt. Ihm verdankte Leibniz offenbar sein frühzeitiges Studium der griechischen Philosophie, namentlich des Aristoteles. Er gesteht Thomasius, in seinen Briefen an ihn, selbst ein, dass er ihm viel schuldig sei. Erhard Weigel verband mit der Mathematik die Pythagoräische Philosophie, und suchte den Aristoteles mit den neueren Philosophen zu vermitteln. Ehrenvoll erwähnt seiner Leibniz an mehreren Stellen seiner Schriften.* Er wirkte besonders anregend auf ihn, und veranlasste ihn zu eigenen Gedanken, namentlich in der Mathematik, wie zur Erfindung seiner binären Arithmetik. Brucker in seiner „*Vita Leibnitii*“ glaubt

* Namentlich Theodicée § 324, § 212 und „Leibnitiana“: *De gloria post mortem.* Opp. T. VI, p. 311.

es auch diesem Manne zuschreiben zu dürfen, dass Leibniz schon frühzeitig auf den Gedanken kam, die alte Philosophie mit der neueren zu vermitteln. Aber diese Idee, wenn sie auch schon in Weigel lebte, muss doch zugleich als ein Grundeigentum Leibnizens angesehen werden, wie denn überhaupt Leibniz in allen Stücken ein so reiner Spiegel seiner metaphysischen Principien, ein so monadisches Wesen ist, dass Alles, was scheinbar von Aussen in ihn kam, seinem eigenen Grund und Boden entsprossen war. Er führte diesen Gedanken besonders in seinen Briefen an Thomasius aus, brachte jedoch die Versöhnung zwischen den Alten und Neuen nur in der Art zu stande, dass er den Aristoteles im Sinne der mechanischen Descartischen Philosophie auslegte. Indess bleibt es immer eine bemerkenswerthe Erscheinung, dass, während in Frankreich, England, Italien die neuere Philosophie mit einer gänzlichen Verwerfung der alten oder doch wenigstens, wie in Italien, der Aristotelischen Philosophie beginnt, sie in Deutschland auf das Studium, und zwar ein lebendiges, assimilirendes Studium der griechischen, besonders der Aristotelischen Philosophie sich gründet. Allerdings gab es auch in Frankreich und England Männer, die keineswegs die alte Philosophie verwarfen, sondern sie vielmehr anerkannten und mit der neueren zu verbinden suchten. Aber es waren nicht die ersten bedeutungsvollsten Geister, und nur diese können zum Maasstab einer Charakteristik dienen.

Oberflächlich ist es deswegen, die Deutschen auf die Ausländer als diejenigen hinzuweisen, welche der Philosophie die Erfahrung zugefügt hätten. Die der Philosophie zunächst liegende und zur Grundlage dienende Empirie ist ihre eigene Geschichte. Bei jeder Gelegenheit tadelt daher Leibniz die Reformatoren der Philosophie darüber, dass sie die alte Philosophie verwürfen, statt zu verbessern und auf ihr fortzubauen. „Sie haben sich", sagt er, „mehr damit beschäftigt, ihre eigenen Gedanken und Entwürfe aufs beste hinzustellen und auszuführen, als die alten Schulüberlieferungen des Aristoteles und der Scholastik zu säubern und zu klären. Es kann eben der Philosophie nicht zum Vortheil dienen, wenn sie die älteren

Ideen gänzlich verwirft, statt sie zu verbessern, wenigstens das Hervorragende, das in so grosser Menge vorhanden und namentlich in den aristotelischen Originalwerken selbst zu finden ist, anzuerkennen". [Vrgl. d. Abhandlg.: *De stilo philosophico* T. IV, 22.] Er bezeichnet darum, zum Unterschiede von dem knechtischen Zeitalter der Philosophie, welches das barbarische Zeitalter der Scholastiker war, seine Zeit als das Jahrhundert einer ausgelassenen Freiheit, wo die Menschheit in das entgegengesetzte Extrem gefallen sei.* Einige warfen Leibniz vor, dass er nur aus Neid gegen die Neueren und um seine Philosophie um so mehr hervorzuheben, die Alten so anpreise; aber dieser Vorwurf ist zu unbegründet, als dass er einer Widerlegung werth wäre.

Philosophie und Mathematik, die Wissenschaften, denen hauptsächlich Leibniz seinen unsterblichen Ruhm verdankt, waren jedoch nicht die einzigen Gegenstände, die ihn in seiner Jugend, wie in seiner späteren Lebenszeit, an sich zogen und beschäftigten. Er hatte einen schlechthin unbeschränkten Sinn und Trieb, eine Neigung zu allen Wissenschaften. Eine von seinem Vater ererbte und aus Büchern von allen Fächern bestehende Bibliothek gab ihm zu ihrer Befriedigung schon auf der Schule die beste Gelegenheit. Die Frucht dieses seines viel- oder vielmehr allseitigen Studiums, das er, „stets lernbegierig",** sein ganzes Leben ununterbrochen hindurch mit rastloser Thätigkeit fortsetzte, war seine immense, überall gegenwärtige, bewundernswürdige Polyhistorie, — bewundernswürdig nicht sowohl der Grösse ihres Umfangs nach, als vielmehr ihrer Qualität wegen, denn es war nicht die Vielwisserei des todten Gedächtnisskrämers, sondern eine geniale, produktive Polyhistorie. Sein Kopf war kein Herbarium; seine Kenntnisse waren Gedanken, waren fruchtbare Zeugungsstoffe. Alles in ihm war Geist und Leben; seine Konsumtionskraft Produktionskraft. Er umfasste nicht nur die verschiedensten, ja entgegengesetztesten Zweige des Wissens, sondern auch die ver-

* Leibnitiana, *De gloria post mortem*; Opp. T. VI, p. 311.

** Brief an Seb. Kortholt, der 175ste in der von Chr. Kortholt herausgegebenen Briefsammlung, Leipzig 1734.

schiedenen Eigenschaften und Anlagen, auf denen sie allein sprossen und Früchte tragen. Alle Geistesgaben, die gewöhnlich nur getheilt sich finden, vereinigten sich in ihm: die Eigenschaften des abstracten und practischen Mathematikers, des Poeten und des Philosophen, des speculativen und empirischen Philosophen, des Historikers und Erfinders — ein Gedächtniss, das ihn der Mühe enthob, das was er einmal aufgeschrieben, je wieder nachzulesen; das mikroskopische Auge des Botanikers und Anatomen, und der freie Ueberblick des generalisirenden Systematikers; die Passivität und Receptivität des Gelehrten, und die Sprödigkeit und Kühnheit des autodidakten und selbständigen, auf den Grund dringenden Forschers. „Zwei Dinge", sagt er selbst von sich, „sind mir von wunderbarem Nutzen gewesen, deren Werth sonst zweifelhaft ist und die sich den Meisten als schädlich erweisen. Das eine ist der Umstand, dass ich beinahe ganz Autodidakt gewesen bin; das andere meine Neigung, auf jedem Wissensgebiet, sobald ich nur mit ihm in Berührung gelangt, Neues zu suchen, oft bevor ich mich mit dem Vorhandenen recht vertraut gemacht hatte. Daraus erwuchs mir doppelter Gewinn. Ich hatte nicht nöthig, meinen Geist mit jenen Nichtigkeiten auszufüllen, die man mehr auf die Autorität des Lehrers hin als um ihrer Begründung willen aufnimmt, um sie wieder zu verlernen. Sodann habe ich mich nirgend eher beruhigt, bis ich nicht die innersten Wurzeln und Fasern jeder Wissenschaft blossgelegt hatte und zu den obersten Grundsätzen gelangte, so dass es mir vergönnt war Alles, wovon ich handelte, gewissermaassen neu zu erfinden".* Zu diesen seltenen Eigenschaften gesellte sich noch die merkwürdige, dass ihm, wie er gleichfalls von sich selbst bemerkt, alles Leichte schwer, aber dafür auch alles Schwere leicht gewesen sei.**

Entsprechend dem Reichthum seines Wissens war die Vielheit und Mannigfaltigkeit seiner Lebensverhältnisse. Je mehr einer weiss, desto mehr Verknüpfungspunkte hat er. Leibnizens Polyhistorie aber setzte ihn mit aller Welt in Be-

* *Hist. et commend. linguae charact. univers.*

** *Otium Hanoveran.* p. 160.

rührung, mit Gelehrten von allen Fächern, mit Menschen von allen Ständen, mit Soldaten, wie mit Künstlern, mit Fürsten, wie mit Handwerkern. Sie war es auch, die ihn auf Reisen nach Frankreich, den Niederlanden, nach England und Italien führte, die ihn an den churfürstlichen Hof zu Mainz als Rath, zum Herzog von Braunschweig und Lüneburg als Bibliothekar und Hofrath brachte, später daselbst zum Historiographen und geheimen Justizrath erhob, die ihn in Wien adelte, und ihm die reichlichsten Einkünfte, die selbst aus Russland durch Peter den Grossen ihm zuflossen, verschaffte. Aber die Quelle des Ruhms und Glücks des Menschen war leider! die Quelle des Unglücks für den Gelehrten und Philosophen. Viele seiner wissenschaftlichen Arbeiten blieben unvollendet oder blosse Projecte, wie z. B. seine *Nova Dynamices scientia,* sein Entwurf einer allgemeinen Begriffssprache. Namentlich musste die Philosophie unter dieser Masse von Beschäftigungen leiden. Nicht als ob ihre der philosophischen Thätigkeit oft geradezu entgegengesetzte Beschaffenheit seinen metaphysischen Sinn verdorben und beschränkt hätte; im Gegentheil: er erhielt stets rein und lebendig seinen idealistischen Sinn; er verlor die Metaphysik, als die höchste Wissenschaft, nie aus den Augen, und bei der unendlichen Elasticität seiner Geisteskraft die Geschicklichkeit zu ihr nie aus den Händen. Aber seine Thätigkeit war zu vielfach, zu mannigfaltig, als dass er seine philosophischen Ideen in eine vollendete und zusammenhängende, systematische Darstellung und Entwicklung hätte koncentriren können. „Es ist kaum zu sagen", äussert er einmal,* „wie vielbeschäftigt ich bin. Ich forsche in Archiven, lese alte Urkunden, sammle nicht-edirte Manuscripte. Dadurch hoffe ich in die Geschichte Braunschweigs Licht zu bringen. Ich empfange und schreibe Briefe in grosser Zahl. Dazu kommt soviel Neues auf mathematischem Gebiet, soviele philosophische Ideen, soviele litterarische Plane, die ich nicht fallen lassen möchte, dass ich mich oft inmitten meiner Thätigkeit wie gelähmt fühle und mit Ovid ausrufen

* Brief an Placcius v. 5. Septbr. 1695. T. VI, 51, 102; T, V. 114.

möchte: „Mein Reichthum macht mich arm.“ Er sagt selbst an einer Stelle, dass er mit seiner Theodicee und seinen übrigen Aufsätzen und Abhandlungen nur Vorläufer seiner Philosophie gegeben habe.* Er arbeitete nicht an seiner Philosophie wie an einem fortlaufenden Werke, sondern er warf gleichsam seine besten Gedanken, nur so wie sie sich gelegenheitlich ihm darboten, auf zerstreute Zettelchen hin, die man mühselig zusammensetzen muss, um auch nur ein fragmentarisches Ganzes herauszubringen. Seine Philosophie ist eine Milchstrasse voller herrlicher und glänzender Gedanken, aber kein Sonnen- und Planetensystem.

Zudem mussten die mannigfaltigen Beziehungen, in die ihn seine Vielgeschäftigheit versetzte, die Freiheit des Philosophen beschränken. Beziehungen, Verhältnisse bringen unvermeidliche Rücksichten mit sich. So schreibt Leibniz aus Berlin an Fabrizius vom Jahre 1706, dass er an den damaligen Festlichkeiten und Lustbarkeiten des Hofes, ungeachtet seines Widerwillens gegen dergleichen Vergnügen, Theil nehmen müsse, um für keinen Stoiker oder Sonderling zu gelten, und beklagt sich über den Verlust der Zeit, des kostbarsten aller Güter. Aber solche äusserliche Rücksichten sind noch die unschädlichsten. Weit gefährlicher sind die, welche aus Schonung, Achtung oder Verbindlichkeit gegen die Personen, mit denen man verkehrt, sich dem Denken selbst unwillkürlich mittheilen. Descartes verliess sein Vaterland, hauptsächlich deswegen, um den zahlreichen Konnexionen, denen er dort ausgesetzt war, zu entweichen, und wechselte selbst in Holland einen Ort um den anderen, um verborgen zu bleiben. Spinoza nahm die in Heidelberg ihm angebotene Professur nicht an, um die Freiheit des Denkens nicht aufzugeben. Leibniz aber verwickelte sich so sehr in ein Garn von Beziehungen, dass wir von ihm fast nur wissen und haben, was und wie er für Andere war und dachte, nicht was und wie er an und für sich selber dachte. Er stellte seine Gedanken nicht nur in Briefen dar, in gelegentlichen Aufsätzen,

* Brief an Th. Burnet [Br. XVI]. T. VI, p. 285.

in Streitschriften, wo er stets auf die Personen, an oder gegen die er schrieb, Rücksicht nahm — selbst seine grösseren Werke, seine Theodicee und seine *Nouveaux Essais sur l'Entendement* beziehen sich, jene auf Bayle, diese auf Locke — sondern er concipirte schon grösstentheils seine Gedanken, wenigstens in Bezug auf ihre Darstellung, in dem Conversationslexikon seines Kopfes mit Rücksicht, wenn auch wohl nicht immer gerade auf bestimmte Personen, doch stets auf seine Zeit.

Aber dessen ungeachtet ist es nicht nöthig, etwa bei Leibniz zu einer Kantischen Trennung zwischen Leibniz an sich und Leibniz für uns unsere Zuflucht zu nehmen. Eben dieser unendliche Reichthum an Beziehungen ist das Wesen seines Geistes selbst; er ist das treue Ebenbild seiner Monade, deren Wesen es ist, alle anderen Wesen idealiter zu enthalten, in sich abzuspiegeln, mit allen Dingen in einem idealen Verkehr und Verhältniss zu stehen. Die Rücksichten, die er nahm, sind keine angenommenen, seiner Natur fremde: er war in allen seinen Schranken und Verhältnissen frei, bei sich selbst, weil sie in seinem Wesen lagen; er wusste sich in Alles zu schicken, weil seinem universalen Sinne nichts fremd, nichts ein wirklicher Gegensatz war. Können wir ihn auch in Betreff der Orthodoxie seiner Zeit nicht freisprechen von einer zu grossen Schonung gegen manche Vorstellungen der Dogmatik und einer gewissen ängstlichen Rücksichtsnahme, (die wir übrigens hinlänglich entschuldigt finden werden, wenn wir die damalige Zeit bedenken, eine Zeit, wo ein Augustin noch eine solche Autorität war, dass Leibniz es für nöthig hielt, sich wegen seiner von ihm abweichenden Ansichten zu entschuldigen,) so hat er doch auch hierin keineswegs sich selbst und die Wahrheit verleugnet.[5] Was Leibniz nicht um seiner selbst willen werth war, das hatte für ihn um seiner Beziehung auf einen höheren Zweck willen Werth. So nahm er die Orthodoxie in Schutz, weil er für seine Zeit das Interesse der Religion an sie geknüpft fand. Die Religion selbst aber erfasste er in einem Sinne, in welchem allein der Geist sich mit ihr versöhnen kann, und der Segen der Wahrheit auf ihr ruht: in ihrer Identität mit der Vernunft. *Bien loin que notre religion*

soit contraire (à la raison), c'est plûtot en raison, qu'elle est fondée. Sans cela pourquoi préférerions nous la Bible à l'Alcoran ou aux anciens livres des Bramines?* „Die wichtigsten und unveränderlichsten Wahrheiten der Religion müssen sich auf die Vernunft stützen."** Ueberdem hielt sich Leibniz nirgends an den unmittelbar nächsten, buchstäblichen, sondern an den möglichen inneren Sinn. Für seinen reinen, idealistischen Geist gab es nichts Ausgemachtes, Todtes, Dogmatisches, Factisches. Alles ist ihm nur Symbol; die wahre Bedeutung, der Sinn der Dinge, liegt für ihn nur im Geiste selbst. Er ist ein Alchemist, der in den gemeinsten Stoffen, selbst im Mist der Scholastiker — seine eigenen Worte — noch Gold findet. Es giebt für ihn keinen undurchdringlichen Stoff, keine Grenze des Geistes, der Vernunftthätigkeit. Kein Ding ist ihm zu schlecht und gering, keines leer und gedankenlos. Er weiss von keinem Vacuum. Alles, was werth ist, zu sein, ist auch werth gewusst zu werden, sagt Bacon; und Giordano Bruno: Kein Ding ist so klein und geringe, dass nicht noch Geist in ihm wohnte. Diese Sätze sprechen Leibnizens Wesen aus. Alles ist ihm Mittel zu einem höheren Zwecke; die Wissenschaft zu fördern in allen ihren Zweigen sein einziges Ziel in allen seinen Beziehungen und Verhältnissen. Selbst die Spiele findet er würdig der Aufmerksamkeit des Philosophen, weil sie das Denken befördern.

Thätigkeit ist das Princip seiner Philosophie. Thätigkeit ist ihm der Grund der Individualität, der Grund, dass nicht eine Substanz, sondern Substanzen sind; alle Wesen sind ihm nur unterschiedene Arten der Thätigkeit, deren höchste Art das Denken ist, das daher der Zweck des Lebens, — *nous sommes faits pour penser* — der Zweck der Kunst, die Kunst der Künste ist***. Thätigkeit ist das Wesen seines Geistes und Charakters. Er ist der *actus purus* der Scholastiker als eine menschliche Persönlichkeit. Gleichgiltig ist ihm der Stoff, das Ding und seine Qualität an sich, gleich-

* *Otium Hanov.* p. 112. u. *Nouveaux Essais* (ed. Raspe) p. 463.

** *Responsiones ad Stahlianas observationes.* T. II, p. 157.

*** *Lettre à Mr.* Bignon. T. V. p. 564.

giltig, ob es eine Sackuhr oder Rechenmaschine oder eine Fliege oder ein philosophisches System ist, weil es für seinen thätigen Geist noch immer eine unendliche Materie des Denkens ist, weil jedes Ding nur durch die Kraft des Geistes gerüttelt und geschüttelt zu werden braucht, um spirituöse Eigenschaften zu entwickeln, weil kein Ding für ihn beschränkt und isolirt dasteht. Wo Andere aufhören zu denken und zu unterscheiden, wo ihnen ein absolutes Dunkel entgegentritt, da beginnt er erst recht zu denken und zu sehen; die Materie ist ihm nicht nur theilbar, sondern wirklich getheilt bis ins Unendliche; was Anderen nur als verworrene, todte Masse erscheint, da erblickt er noch gegliedertes Leben, in jedem Wassertropfen noch einen Fischteich voller lebendiger Wesen; selbst aus seiner Kaffeetasse schäumt ihm der Kelch unendlichen Lebens entgegen.[6] Nichts ist für ihn todt, unorganisch in der physischen Welt, nichts absolut schlecht, verwerflich, falsch in der geistigen und moralischen Welt: — die Welt ist ihm die beste Welt; Alles erblickt er nur im Zusammenhang, überall darum Harmonie, das für sich Ueble als gut in der Verbindung; Alles hat für ihn seinen zureichenden Grund. Keine Materie im Sinne eines μὴ ὄν des Geistes, kein Chaos ausser nur dem Scheine nach, nichts Sinn-, Zweck- und Bedeutungsloses existirt für ihn; daher die ungetrübte Heiterkeit, die idealistische Klarheit seines Geistes, die Erhabenheit seiner Seele, die kein anderes Interesse als das Interesse der Wahrheit, Wissenschaft und Humanität erfüllte, seine glückliche Gemüthsart, die nichts wusste von den Affekten des Abscheus, der Verachtung, des Hasses, seine Toleranz, sein milder Sinn, der Alles nur zum Guten deutete. Er schildert sich selbst: *Je ne méprise presque rien.* — An einer anderen Stelle heisst es: „Niemand hat weniger kritischen Geist als ich. Es klingt sonderbar; aber ich billige fast Alles, was ich lese. Ich weiss zu gut, wie vielgestaltig die Dinge sind und daher tritt mir beim Lesen immer zugleich das entgegen, was den Autor erklärt und entschuldigt. Und obwohl mir natürlich das Eine mehr, das Andere minder zusagt, so ist doch der Fall selten, dass mir etwas geradezu missfällt. —

Aus Natur und Grundsatz pflege ich fremde Arbeiten mehr darauf anzusehen, wozu sie mir gut sind, als was schlecht daran ist. Blosse Widerlegungen pflege ich weder zu schreiben noch zu lesen". [Vrgl. Br. an Des Bosses Nr. 4, und Br. an Placcius v. 21. Febr. 1696. T. VI, 211, 53, 64, 72; T. V. 247.]

Wie in der Litteratur, so war er auch im Leben. Seine Freunde rühmten von ihm, dass er nie von Jemand übel geredet, sondern Alles in einem guten Sinne ausgelegt habe.[7] Sein Geist ist die reinste Humanität im edelsten Sinne des Worts, der Geist der Liebe, der Anerkennung, der Versöhnung; aber nicht jener trübseligen Versöhnung, die aus Unmacht des Geistes und Charakters die Gegensätze verwischt, sondern einer licht- und geistvollen, erkenntnissreichen, begriffsgemässen Versöhnung. *Medium tenuere beati.* Leibniz gehört zu diesen Glücklichen. Ueberall, sei es in der politischen oder wissenschaftlichen oder religiösen Sphäre, sehen wir ihn den Mittler zwischen den Extremen machen; er steht über den Gegensätzen, nie innerhalb derselben, er ist Richter, nicht Partei. So schlichtete er, um nur einzelne Beispiele anzuführen, die Frage über die interessirte und uninteressirte Liebe, die in Frankreich und später auch in England die Theologen in zwei Parteien getheilt hatte, durch die richtige und schöne Definition, die er von der Liebe giebt, als in welcher ein Wesen gleichsam unwillkürlich, ohne Absicht und Rücksicht auf sich, durch sein interesseloses Wohlgefallen am Gegenstande sich selbst beglücke. „Lieben heisst", sagt er, „sich über das Glück eines Anderen freuen, oder, was dasselbe sagt, fremdes Glück in eigenes verwandeln. So löst sich die grosse, auch in der Theologie nicht bedeutungslose Schwierigkeit, wie uninteressirte Liebe möglich sei, in welche weder Furcht noch Hoffnung, noch irgend eine Nützlichkeitserwägung eingeht. Fremdes Glück, das uns freut, wird Bestandtheil unseres eigenen. Denn was Freude macht, wird auch erstrebt. So ist die Betrachtung des Schönen selbst erfreulich, und ein Gemälde Raffaels z. B. entzückt, auch wenn es weiter keinen Gewinn bringt, so dass es für den Geniessenden fast ein Gegenstand der Liebe wird. Wird aber das Schöne selbst

beseelt und des Glückes fähig, so wird das Gefallen an ihm zur eigentlichen Liebe. Und so überragt endlich die Liebe zu Gott alle anderen Neigungen, weil er das höchste Object aller Liebe ist. Denn Niemand ist glücklicher, Niemand schöner und Niemand des Glückes würdiger als er".[8]

So sehen wir auch Leibniz in Betreff der Politik bei Gelegenheit der Streitigkeiten der Torys und Whigs den freien, keiner Partei ausschliesslich ergebenen Mittler machen. Er schreibt an einen Engländer: *Il n'y a que les extrémités qui soient blâmables dans les Tories et dans les Whigs. Les modérés de part et d'autre s'accorderont aisément. Dites-moi un peu, Monsieur, si les Tories modérés ne reconnoissent point qu'il y a des cas extraordinaires, où l'obéissance passive cesse et où il est permis de résister au Souverain, et si les Whigs modérés ne demeurent pas d'accord qu'il ne faut point venir légèrement ni autrement que par de grandes raisons à cette résistance. Il en est de même du droit héréditaire de la succession, dont il ne faut point se départir, à moins que le salut de la patrie n'y force les peuples; car de croire qu'il y ait dans ces choses un droit divin indispensable, c'est aller jusqu'à la superstition. — Vous savez mon sentiment sur ce qui est dû aux Souverains. Il ne faut point confondre l'Eglise et la Nation. L'Eglise en elle même doit une obéissance passive; le Règne de Jésus-Christ n'est pas de ce monde; mais les nations ne sont pas obligées de se laisser ruiner par la caprice et la méchanceté d'un seul. Cependant il ne faut point venir à la résistance que lorsque les choses sont venues à des grandes extrémités.**

Fassen wir sein ganzes Wesen in kurze Worte zusammen! Die erhabene Definition, die er von der göttlichen, der absoluten Gerechtigkeit giebt, dass sie nichts anderes ist, als eine der Weisheit conforme Liebe, spiegelt sein eigenes Wesen ab, das nichts anderes war, als eine der Vernunft conforme Liebe der gesammten Menschheit zu sich selbst — die allumfassende, die pantheistische Liebe des denkenden, des wissen-

* *Lettre à* Th. Burnet. (T. VI, p. 273 u. 284).

schaftlichen Geistes. Erkennen wir hierin die erhabene, die heilige Bestimmung und die Bedeutung der Wissenschaft, deren reines Abbild Leibniz war!

Der Glaube zerreisst die Menschheit, particularisirt, bornirt sie. Er hat mit teuflischem Frohlocken die göttlichsten, edelsten Geister des Alterthums als verdammte Heiden in die Hölle gestossen; er hat die gehässige Scheidewand zwischen Christenthum und Heidenthum gezogen und, um sich behaupten zu können, zu allen Zeiten zu den Waffen der Bosheit, zur Verleumdung und Schmähung der ihm unerreichbaren Grösse des Alterthums seine Zuflucht genommen. Und diese Erscheinungen waren nicht äussere Zuthaten menschlicher Leidenschaften; der Glaube ist in seinem Princip particulär, beschränkt; er bornirt nothwendig den Menschen. Nur die Vernunft, die Wissenschaft macht den Menschen frei; nur die Wissenschaft hat die Menschheit erlöst, mit sich versöhnt, die ursprüngliche Identität derselben wieder hergestellt; die Verbindungen, die der Glaube zu Stande bringt, sind immer nur particuläre, exclusive. Nur der wissenschaftliche Geist war es, der selbst im Mittelalter noch in abgeschlossener, klösterlicher Verborgenheit den Zusammenhang der heidnischen und christlichen Welt, die Einheit der Menschheit mit sich selbst bewahrte, und im merkwürdigen Contrast mit dem frommen Dünkel der Christen allen Bildungsstoff aus den spärlichen Ueberbleibseln des Alterthums sog. Nur der wissenschaftliche Geist war es auch, der, als von Neuem der Glaube die Menschheit in sich selbst zerrissen hatte, die Differenzen des Glaubens mässigte und neutralisirte, und so die Menschheit wieder sich näherte und befreundete. Hierin liegt daher auch hauptsächlich die Grösse und geschichtliche Bedeutung Leibnizens, dass er ungeachtet der orthodoxen Beschränktheit seines Zeitalters nicht den Horizont seines Geistes durch die chinesische Mauer, die der Glaube zwischen der heidnischen und christlichen Welt gezogen, sich begrenzen liess. So nimmt er sich der Heiden an, deren Tugenden der edelsten Selbstverleugnung die Verleumdungssucht der christlichen Orthodoxie mit diabolischer Verschmitztheit für glänzende Laster ausgegeben hat, indem er in ihnen

eine Liebe des Guten und Wahren rein um seiner selbst willen zuerkennt, so der Indier und Chinesen; und indem er über ihre Religion ein besseres Licht zu verbreiten sucht. Er hat einen neuen, bisher verschlossenen Sinn, wenn auch nur zunächst in sich selbst, erweckt: den Sinn nicht mehr nur für das Abgesonderte, Particuläre, Beschränkte, sondern für das Ganze, das Allgemeine, das Unendliche. Nicht als historischer Gelehrter, sondern mit einem lebendigen Sinne, dem Sinne, dem das Vergangene nicht vergangen ist, hat er die griechische Philosophie gewürdigt und in der Totalität ihrer wesentlichsten Arten in Verbindung mit der neueren in sich zu reproduciren sich bestrebt, die Philosophie daher in einem schlechthin universalen Sinne, im Sinne der Philosophie aller Zeiten und Völker erfasst. „Ich habe gefunden", sagt er, „dass die meisten Schulen in einem guten Theil dessen, was sie behaupten, Recht haben, aber nicht ebenso in dem, was sie verneinen. Die Formalisten, wie die Platoniker und Aristoteliker, haben Recht, die Quelle der Dinge in den formellen und Zweck-Ursachen zu suchen. Aber sie haben Unrecht, die wirkenden und materiellen zu vernachlässigen. Von der anderen Seite haben jedoch die Materialisten Unrecht, die metaphysische Betrachtungsweise gänzlich zu verwerfen, und Alles nur durch das erklären zu wollen, was von der Imaginationskraft (d. i. von der Geometrie) abhängt."* „Ich denke", schreibt er an Bierling", nicht so verächtlich von Plato; seine Gedanken scheinen mir hie und da tief und gut zu sein. Auch dem Seneca und den Stoikern stimme ich in Vielem bei. Descartes hat in seiner Moralphilosophie dasselbe gethan, und überhaupt bin ich der Meinung, dass es besser und zweckmässiger wäre, sich nach dem umzusehen, was wir von den Alten beibehalten und zu unserem Nutzen verwenden sollten, als nach dem, was in ihnen zu tadeln ist. Kein berühmter Mann war je, der nicht vieles Lobenswürdige gesagt hätte. Auch viele Lehren der Akademiker und Skeptiker können mit Nutzen angewandt werden. So ist sehr wahr, was sie

* *Lettre* I. à M. Rémond de Montmort von 1714.

sagen von der Unbeständigkeit der sinnlichen Dinge, die mehr zu den Phänomenen (obwohl gesetzmässigen) als zu den Substanzen gerechnet werden müssen.* Die Sinne sind nicht der Grund aller Erkenntnisse." „Auch Melissus und Parmenides sind gründlichere Denker, als man gewöhnlich glaubt." „Vortrefflich", schreibt er an Hansch, „sind viele Gedanken Platos: wie dass es nur Eine Ursache von Allem giebt; dass in dem göttlichen Verstande eine Ideenwelt liegt, die auch ich die Region der Ideen zu nennen pflege; dass das Objekt der Philosophie τὰ ὄντως ὄντα sind, nämlich die einfachen Substanzen, die ich Monaden nenne, und die, wenn sie einmal existiren, immer beharren: πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζωῆς, als da sind Gott, die Seelen, und darunter besonders die Geister; die mathematischen Wissenschaften aber, als welche von den ewigen, im göttlichen Geiste gegründeten Wahrheiten handeln, bereiten uns auf die Erkenntniss der Substanzen vor. Das Sinnliche aber, überhaupt das Zusammengesetzte, ist vergänglich; es wird viel mehr, als dass es ist und besteht. Jeder Geist ferner enthält, wie Plato richtig sagte, in sich eine intelligible Welt; ja nach meiner Meinung stellt er sich diese sinnliche Welt vor, aber mit dem unendlichen Unterschied von dem göttlichen Geiste, dass Gott Alles zugleich adäquat erkennt, wir aber nur sehr wenig deutlich erkennen, alles Uebrige in das Chaos unserer dunkeln und verworrenen Vorstellungen eingehüllt ist. Der Samen aber von Allem, was wir lernen, liegt in uns. Ich glaube deshalb, dass Plato mit Aristoteles und Demokrit verbunden werden muss, um zur wahren Philosophie zu kommen." „Die Wahrheit ist daher mehr verbreitet, als man gewöhnlich denkt", heisst es im 3. Brief an Rém. de Montmort, „aber sie ist sehr oft geschminkt, und sehr oft auch verhüllt, und selbst geschwächt und verdorben durch Zusätze. Würde man diese Spuren der Wahrheit bei den Alten und überhaupt bei den Vorgängern bemerklich machen, so würde man Gold aus dem Kothe, den Diamant aus seiner Grube und das Licht aus der

* *Système Nouveau de la Nature.* (T. II. P. I, p. 52).

Finsterniss hervorziehen, und das Resultat wäre eine gewisse ewige Philosophie.“ Bei diesem seinem universalen Sinne für jede wesenhafte Gattung der Philosophie durfte darum Leibniz mit vollem Rechte — denn es ist gleichgiltig, ob diese Einheit eine unvollkommene ist; gleichgiltig, ob seine einzelnen Lehren buchstäblich mit den Lehren des Plato oder Aristoteles übereinstimmen, oder nicht — von seiner Philosophie rühmen,* dass sie wie in einem perspectivischen Centrum alle Philosophieen in sich vereine: „den Skepticismus rücksichtlich der Unsubstanzialität der sinnlichen Dinge, den

* *Lettre à l'auteur de l'hist. des savants etc.* (T. II, P. I, pg. 79). — Anlässlich der bisher herangezogenen Schriften von Leibniz ist hier zu bemerken, dass seine Philosophie nicht in einem oder einigen Hauptwerken niedergelegt ist, sondern aus einer grossen Anzahl von kleineren und grösseren Abhandlungen sowie von brieflichen Darlegungen reconstruirt werden muss. Die Entwicklung seiner Grundgedanken, namentlich im Gegensatze zur Philosophie Descartes', hat längere Zeit in Anspruch genommen; erst im Jahre 1695 tritt er mit der Abhandlung hervor: *„Système nouveau de la nature et de la communication des substances“*, welcher er im folgenden Jahre noch drei Erläuterungsschriften folgen lässt. So sehr hat Leibniz selbst das Gefühl, mit dieser Darstellung den Schwerpunkt seiner Lehre gefunden zu haben, dass er sich von da an, nach einer ihrer Grundvorstellungen, mit Vorliebe selbst als *„l'auteur du système de l'harmonie préétablie“* bezeichnet. Im Widerspruche gegen Locke's *„Essay concerning human understanding“* erwuchs dann zwischen 1696 und 1703 die Schrift: *„Nouveaux Essais sur l'entendement humain“*, Leibniz's Psychologie und Kritik des Erkenntnisvermögens enthaltend, aber von ihm selbst nicht veröffentlicht. Von besonderer Wichtigkeit für den Zusammenhang seiner Gedanken sind drei Schriften aus seinen letzten Lebensjahren: die *„Monadologie“*, ein Abriss des Systems, für den Prinzen Eugen von Savoyen verfasst [1714]; die *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison“* und die Theodicee“ (*Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,* 1710) die gelesenste von seinen Schriften, zugleich die einzige grössere philosophische, die er selbst herausgegeben hat.

Ein eindringendes Studium und eine quellenmässige Darstellung der Leibniz'schen Philosophie ist darum durchaus von der Sammlung dieses weitschichtigen und zerstreuten Materials abhängig. Viele der wichtigsten Gedanken finden sich als gelegentliche und polemische Aeusserungen in Briefen und kleineren Abhandlungen der damaligen

Pythagoräismus und Platonismus mit seiner Reduktion aller Dinge auf Harmonieen oder Zahlen, Vorstellungen und Ideen, den Parmenides und Plotin mit ihrem einem und demselben Ganzen, ohne allen Spinozismus; die stoische Verkettung der Dinge im Einklang mit der Spontaneität, die Vitalphilosophie der Cabbalisten und Hermetiker, die überall Empfindung annehmen; die Formen und Entelechien des Aristoteles und der Scholastiker und doch die mechanische Erklärungsweise der besonderen Erscheinungen nach Demokrit und der neueren Philosophie.“ [9]

Gelehrten-Zeitschriften. Feuerbachs Darstellung hatte noch mit dem ungünstigen Stande der damaligen Leibniz-Ausgaben zu kämpfen. Die relativ sehr vollständige und chronologisch geordnete Ausgabe aller philosophischen Schriften und Briefe, welche Joh. Ed. Erdmann im Jahre 1840 veröffentlichte und die seither den meisten Arbeiten über Leibniz zu Grunde lag, hatte er erst bei der 2. Auflage benutzen können. Seine Darstellung stützt sich auf die Ausgabe der Gesammtwerke — nicht nur der philosophischen — welche Lud. Dutens im Jahre 1768 zu Genf veranstaltete. Diese enthält im 2. Bande die oben genannten kleineren Hauptschriften, dis wichtigen Briefwechsel mit dem englischen Natur- und Moralphilosophen Samuel Clarke, mit dem Jesuiten Des Bosses, mit dem französischen Gelehrten Bourguet, und viele kleinere Abhandlungen aus gelehrten Zeitschriften. Belangvoll sind ferner die in Band 5 und 6 aufgenommenen Briefwechsel mit dem schottischen Edelmann Thomas Burnet, mit dem französischen Gelehrten Bignon und mit dem Hamburger Rechtsgelehrten Placcius. Im 1. Bande bringt Dutens die Theodicee, jedoch in einer lateinischen Version von 1739. Die *Nouveaux Essais* mit einigen anderen Schriften, die bei Dutens fehlen, enthält die Veröffentlichung von H. Raspe: *Oeuvres Philosophiques latines et françaises de Leibniz* (1765), welche Feuerbach ebenfalls gekannt hat. Ausserdem hat Feuerbach benutzt die Sammlung: *Leibnitii Otium Hannoveranum* von J. Fr. Feller (1718); *Leibnitii Epistolae ad Diversos, ed* Chr. Kortholt (1734—42); *Commercii epistolici Leibnitii Selecta Specimina, ed.* Feder (1805); *Leibnitii et Bernoullii Commercium mathematicum et physicum* (1745). Der heutige Leser findet den grössten Theil des bisher bekannten Materials, um vieles Neue vermehrt, in der Ausgabe von C. J. Gerhardt: Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, Berlin 1875—1890, sieben Bände. H.

3. Das Princip der Leibniz'schen Philosophie im Unterschiede von Spinoza.

Der Mittelpunkt der Leibnizischen Philosophie ist, wie bei Spinoza, der Begriff der Substanz. „Der Begriff der Substanz", sagt Leibniz, „ist der Schlüssel der tieferen Philosophie." „So wichtig die Erkenntniss der metaphysischen Begriffe überhaupt ist, wie der Relation, der Ursache, der Action, welche die Menschen leider! nur zu sehr vernachlässigen, ob sie gleich häufig genöthigt werden, sie anzuwenden, und sie für die allerbekanntesten halten, ob sie gleich höchst dunkel und zweideutig bestimmt sind: der wichtigste ist der der Substanz, denn von der richtigen Erfassung desselben hängt die Erkenntniss Gottes, der Seelen und des Wesens des Körpers ab." Aber Leibniz bestimmt wesentlich anders den Begriff der Substanz, als Spinoza, Malebranche und überhaupt die Descartische Philosophie. Die Definition derselben von der Substanz war, dass das, was unabhängig für sich allein, ohne an etwas anderes zu denken, begriffen werden könne, Substanz sei. Er bemerkt jedoch dagegen, dass man etwas selbständig fassen könne, ohne dass es deswegen Substanz sei. „Z. B. die Kraft zu handeln, das Leben, die Undurchdringlichkeit sind etwas Wesentliches und Ursprüngliches zugleich, und man kann sie vermittelst der Abstraction unabhängig von anderen Dingen und selbst von ihren Subjecten denken. Ja, die Subjecte werden nur vermittelst solcher Attribute gedacht. Und doch sind diese Attribute von den Substanzen, deren Attribute sie sind, verschieden. Es giebt daher Dinge, die, ohne Substanzen zu sein, doch nicht weniger unabhängig, als die Substanz selbst, gedacht werden können." Der Begriff der Substanz empfängt nach Leibniz sein Licht nur vom Begriffe der Kraft und zwar der thätigen Kraft. Denn diese ist wohl zu unterscheiden von einem blossen Vermögen, wie z. B. das Vermögen der Scholastiker war. „Die Fähigkeit nämlich oder das active Vermögen der Scholastiker ist nichts anderes als eine nahe Möglichkeit zu handeln, die jedoch noch eines An-

triebs und gleichsam Stachels von Aussen bedarf, um zur Thätigkeit überzugehen. Aber die thätige Kraft enthält in sich eine gewisse Entelechie[10] und Thätigkeit, steht zwischen der Fähigkeit zu handeln und der wirklichen Handlung selbst in der Mitte, und hat einen Trieb in sich, daher sie durch sich selbst in Handlung übergeht, ohne dazu etwas Anderes noch zu bedürfen, als die blosse Hinwegräumung eines äusseren Widerstandes," „so dass die Handlung erfolgen muss, wenn nichts sie verhindert." „Die wahre Kraft ist niemals eine einfache Möglichkeit. Trieb und Handlung ist stets mit ihr gesetzt." Denn „die Handlung ist nichts weiter als die Ausübung der Kraft". Er polemisirt daher gegen die Lehre Descartes', — so unter Anderem in einer interessanten Abhandlung gegen den zu seiner Zeit berühmten Physiker Chr. Sturm — welcher die selbständige Kraft der Dinge aufhob, alle Causalität und Thätigkeit nur Gott beilegte, und behauptete, dass „die Substanz selbst der Dinge in ihrer Kraft zu handeln und zu leiden liege. Die Dinge wären nur flüchtige Modificationen und Phantasmen der einen göttlichen Substanz, wenn ihnen diese Kraft abginge, oder Gott selbst wäre die einzige Substanz — eine übel beleumdete Lehre." — „Was nicht handelt, was keine thätige Kraft in sich hat, ist schlechterdings keine Substanz." Bei jeder Gelegenheit macht er diesen Begriff — das Princip seiner Philosophie — geltend, und spricht es auf die mannigfaltigste und bestimmteste Weise aus. So schreibt er an Pellisson: „die Substanz kann nicht ohne Thätigkeit sein;" an Bourguet: „man kann nicht sagen, was die Existenz einer Substanz sein soll, wenn man ihr die Thätigkeit nimmt;" in seinem *Specimen dynamicum*: „Handeln ist der Charakter von Substanzen;" in seiner Theodicée: „wenn man die Thätigkeit den Substanzen nimmt, und sie daher mit den Accidenzen verwechselt, so verfällt man in den Spinozismus, der ein übertriebener Cartesianismus ist;" an Hansch: „die Thätigkeit allein begründet eine eigene Substanz;" an Fr. Hofmann: „nur durch die Kraft zu handeln kann man die Dinge von der göttlichen Substanz unterscheiden," in seinen *Essais nouveaux:* „die Thätigkeit ge-

hört zum Wesen der Substanz." „Erklärt man die Thätigkeit als das, was freiwillig in einer Substanz und aus ihren eigenen Kräften geschieht, so muss jede eigentliche Substanz immer thätig sein;" in seinen *Principes de la nature et de la grâce* definirt er die Substanz als „ein der Handlung fähiges Wesen."

Der Begriff der Substanz ist dem Leibniz, wie wir sehen, unzertrennlich von, ja, streng genommen, identisch mit dem Begriffe der Energie, der Kraft, der Thätigkeit; bestimmter der Thätigkeit durch sich selbst, der Selbstthätigkeit. Diese kann aber nicht von dem Begriffe des Unterschiedes abgetrennt werden. Ein selbstthätiges Wesen ist nicht nur ein in sich selber — denn in einem Wesen, das nur einfach, ohne innere Verschiedenheit wäre, könnte begreiflicher Weise keine Thätigkeit stattfinden — sondern auch von Anderem unterschiedenes Wesen. Wodurch entsteht denn überhaupt dem Menschen der Begriff der Kraft? Durch Bewegung. Leibniz nennt selbst die Monade Bewegungskraft, *vis motrix*. Und worauf reducirt sich die Bewegung? Auf den Unterschied. — Der Unterschied in der Form der Räumlichkeit heisst Trennung; bewegen sich von einem Orte trennen, entfernen. Der Mensch erhebt sich nur durch die Anschauung der Bewegung — indem er nämlich wahrnimmt, dass sich etwas von anderen Dingen abtrennt, seinen Zusammenhang mit ihnen unterbricht, aus der Masse, mit der es gleichsam wie ein Wassertropfen mit den anderen verflossen war, als ein *punctum saliens* hervortritt — zum Gedanken eines für sich seienden, selbständigen und selbstthätigen Wesens. Ein Insect, das mit dem Blatte oder Stamme, worauf es lebt, gleiche Farbe hat, entgeht unseren Blicken. Erst durch die Bewegung sticht es uns mit der epigrammatischen Spitze seines Fürsichseins in die Augen. Daher ist der unterste Begriff der Freiheit der Begriff der Bewegung; daher bethätigt sich das erste Selbst- und Freiheitsgefühl als die Lust an der Bewegung, wie dies die rohen oder sinnlichen Völker, die Kinder und selbst viele Thiere beweisen, welche den Genuss der Bewegung — den geistigsten materiellen Genuss — jedem anderen Genusse weit vorziehen. Wo also das Princip der

Unterscheidung mangelt, da mangelt auch das Princip der Selbstthätigkeit. Ja, Selbst bin ich eben nur im Unterschiede von Anderen; nimm mir meinen Unterschied, so nimmst du mich mir selber; und meine Thätigkeit ist nur Selbstthätigkeit, indem ich sie als meine weiss und von der eines Anderen, welche auf mich sich erstreckend mir als Leiden erscheint, unterscheide oder unterscheiden kann. Unabsonderlich von der Selbstthätigkeit ist daher die Individualität, die Einzelheit. Mit der Einzelheit ist aber zugleich Vielheit gesetzt. Ein Einzelnes für sich allein ist undenkbar. Wie der Begriff des Atoms an sich der Begriff von Atomen ist, so der Begriff des Individuums der von Individuen.*

Die Substanz des Spinoza ist nicht einzelne Substanz, oder der Begriff der Einzelheit und Individualität mit ihr verträglich. Er sagt selbst (Br. 50), dass der keine wahre Idee von Gott habe, oder wenigstens uneigentlich rede, der sagt, Gott sei Einer oder einzig, weil seine Existenz sein Wesen selber sei, und von seinom Wesen sich keine allgemeine Idee bilden lasse; denn nur rücksichtlich seiner Existenz, aber nicht seines Wesens könne ein Ding eines oder einzig genannt werden, indem die Dinge nur erst dann, wenn sie auf einen gemeinschaftlichen Begriff gebracht wären, unter Zahlen befasst würden. Indem Leibniz daher das Wesen der Substanz nur in die Kraft der Selbstthätigkeit setzt, und diese von Einzelheit, von Individualität unzertrennlich ist, so haben wir mit dem Begriffe der Substanz, wie Leibniz ihn erfasst, nicht mehr Eine (allgemeine) Substanz, sondern vielmehr eine jede bestimmte Anzahl überschreitende Fülle von Substanzen. „Alles, was handelt", sagt er, „ist nothwendig eine einzelne

* Die Zahl ist daher so wenig etwas Abstraktes, dass wir nur ihr unser Dasein verdanken; dass wir nicht wären, wenn sie nicht wäre. Nicht der denkende νοῦς als solcher, sondern der in die Zahl sich entäussernde ist der Vater, wenigstens die nächste Ursache, der Dinge und Wesen. Nicht der reine Gedanke giebt Vielheit, sondern die Zahl. Die Zahl ist die erste (nicht einzige) Einheit zwischen Denken und Sein; der erste, nächste Uebergangs- und Verknüpfungspunkt des Unendlichen und Endlichen. — Man vergleiche hiermit die Anm. 18 aus Soner citirte Stelle über die Materie.

Substanz." „Was keine thätige Kraft, keine Unterscheidbarkeit oder kein Princip des Unterschieds in sich hat, kann schlechterdings nicht Substanz sein." „Die gemeinen Philosophen haben sich geirrt, wenn sie glaubten, dass es Dinge gebe, die nur der Zahl nach, oder dadurch, dass sie zwei sind, verschieden wären — ein Irrthum, aus dem ihre Verlegenheiten hinsichtlich des Princips der Individuation entsprangen." „Ausser dem Unterschiede der Zeit und des Ortes giebt es ein innerliches Princip des Unterschiedes. Wenn daher gleich die Zeit und der Ort, d. h. das Verhältniss nach Aussen uns zur Unterscheidung der Dinge verhilft, die wir nicht durch sie selbst unterscheiden, so hören doch deswegen die Dinge nicht auf, in sich selbst unterschieden zu sein. Ja, statt dass wir durch Raum und Zeit die Dinge, unterscheiden wir vielmehr durch die Dinge Raum und Zeit, da sie an und für sich selber vollkommen gleichförmig sind." „Das Princip der Individuation, welches eins ist mit dem Princip der absoluten Specification, durch welches ein Ding so bestimmt wird, dass es von allen anderen unterschieden werden kann, lässt sich in den individuellen Dingen auf das obenerwähnte Princip der Unterscheidung zurückführen. Wenn zwei Individuen vollkommen gleich und ähnlich, mit einem Worte durch sich selbst ununterscheidbar wären, so gäbe es kein Princip der Individuation, ja es gäbe sogar keine individuelle Unterscheidung und keine verschiedenen Individuen." Als ein allgemeines Gesetz lässt sich daher der Satz aussprechen, dass es „in der Welt nicht zwei Wesen giebt, die absolut ununterscheidbar wären." Es umfasst ebenso die Geister- wie die Körperwelt. „Die Seelen sind ursprünglich, in sich selbst, abgesehen von ihren Körpern, unterschieden von einander." Und die Materie muss man sich nicht „als gleichförmig und identisch vorstellen. Es ist vielmehr gewiss, dass es nirgend wo eine vollkommene Gleichheit giebt. Aristoteles ist darum tiefer, als man glaubt, wenn er annimmt, dass ausser der örtlichen auch noch eine qualitative Veränderung nöthig, und die Materie nicht überall sich gleich sei, um nicht unveränderlich zu bleiben. Auch die Atomistik hat insofern

etwas Wahres in sich, als sie wenigstens einigermaassen Unterschiede in die Materie setzt, indem sie behauptet, dass sie hier theilbar, dort untheilbar, hier voll, dort leer sei," obwohl gerade das Princip des Unterschieds es ist, welches die Atomistik aus der Natur verbannt. Denn „wenn es Atome d. h. vollkommen harte und vollkommen innerlich unveränderliche Körper gäbe, und ihr Unterschied von einander nur in der Grösse und Gestalt läge: so wäre es möglich, dass es Atome von derselben Gestalt und Grösse, folglich solche gäbe, die an sich selbst ununterscheidbar wären, und nur durch äusserliche Benennungen oder Zeichen, die keinen inneren Grund hätten, unterschieden werden könnten, was aber den wichtigsten Vernunftprincipien widerstreitet."

Spinozas Wesen ist die Einheit, Leibnizens der Unterschied, die Distinction. Der Unterschied ist ihm die Wurzel, das Princip, das Wesen der Wesen und Dinge. Er verbindet unmittelbar mit der Einheit den Begriff des Unterschieds; er setzt die Einheit nur als sich von sich selbst, also von anderen Einheiten, unterscheidende, als nur im Unterschiede sich als Einheit bethätigende Einheit; er macht die Einheit als eine einzelne, individuelle Einheit zum Princip. Er individualisirt die Substanz oder versubstanzialisirt das Individuum, — das Individuum ist ihm das Wesen — er behält daher auch nicht das *nomen appellativum* der Substanz bei, sondern giebt ihr den Eigennamen: Monade, *monas*. Mit Recht schreibt darum Leibniz an Bourguet, der in seinen Principien Spinozismus wittern wollte: „Ich begreife nicht, wie Sie zu dieser Beschuldigung kommen, denn gerade durch die Monade wird der Spinozismus umgestossen. Denn es giebt eben so viele wahrhafte Substanzen, als es Monaden giebt; statt dass es nach Spinoza nur eine einzige Substanz giebt. Er hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe, denn ohne sie wäre Alles vergänglich und verflüchtigte sich in blosse Modificationen und Accidenzen, weil den Dingen dann ein eigener Grund des Wesens und Bestehens, eine substantielle Basis abginge, die allein auf der Existenz der Monaden beruht." Und an eine fürstliche Dame:

„wenn nur eine einzige Einheit wäre, d. h. Gott, so gäbe es keine Vielheit in der Natur; Er wäre allein. Aber da Sie begreifen, dass die universale Seele oder vielmehr der allgemeine Geist, welcher die Quelle der Wesen ist, eine Einheit ist, warum sollte Ihnen der Begriff besonderer Einheiten Schwierigkeiten machen können? Denn im Begriffe der Einheit macht es keinen Unterschied, ob das Wesen ein besonderes oder allgemeines ist, oder vielmehr der Begriff der Einheit ist leichter mit einem besonderen Wesen, als einem allgemeinen zu verbinden."

Spinozas Philosophie ist die Philosophie der Erhabenheit. Spinoza fasst Alles in Einen untheilbaren, mit sich harmonischen, grossen Gedanken zusammen; er ist ein Astronom, der in die Sonne der Einheit oder Gottheit mit unverwandten Blicken schaut, und, versenkt in diesen majestätischen Anblick, die Erde mit ihren Gegenständen und Interessen als ein Nichts aus dem Gesichte verliert. Er ist der Kopernikus der neueren Philosophie. Die Gottheit ist ihm nicht die Sonne des Ptolemäus, sondern der in sich ruhende Mittelpunkt, um den die Erde selbstlos taumelt, gleich einem Nachtfalter, der, fascinirt und trunken vom Lichtreiz, die brennende Kerze umflattert, und endlich in ihre Flamme sich stürzt, als wäre er nur ein Accidenz dieser leuchtenden Substanz. Der Unterschied von Tag und Nacht ist ihm zu relativ, zu kleinlich, als dass er hieraus auf ein eigenes Centrum derselben reflectiren, und ihre Bewegung um sich selbst als ein wesentliches und wichtiges Moment hervorheben sollte. Spinoza ist als Philosoph Mathematiker. Seine Substanz ist — ihrem subjectiv-psychologischen Ursprung nach — nichts anderes, als das hypostasirte Wesen der mathematischen Ruhe, Erkenntniss und Evidenz, so sehr er auch allem Pythagoräismus fern steht, indem er die Zahlen für blosse Vorstellungsweisen und die Figuren für abstracte Denkwesen — *entia rationis* — erklärt. Er kennt keine andere Bewegung, kein anderes Leben, als das mathematische Leben der Gestirne, als die ewige, sich gleichbleibende Bewegung der himmlischen Mechanik. Wahrheit und Realität hat seine Philosophie so gut wie die

mechanische Bewegung der Himmelskörper eine Natur- und Vernunftwahrheit ist, aber auch nur so viel, wie diese, denn es gibt noch andere Bewegungen, als diese. Die Philosophie Spinoza's ist ein Teleskop, das die wegen ihrer Entfernung dem Menschen unsichtbaren Gegenstände vor das Auge bringt, die Leibniz'sche ein Mikroskop, das die wegen ihrer Kleinheit und Feinheit unbemerkbaren Gegenstände sichtbar macht.* Auch die Leibniz'sche Philosophie ist in vielen Stücken wahrhaft erhaben, aber in ganz anderer Weise: so wie die Bewunderung, die uns ein Blick durch das Teleskop in den fernen Himmel einflösst, eine andere ist, als die Bewunderung, wenn wir vermittelst eines Mikroskops in einem Wassertropfen noch eine Menge der phantastischsten Thiergestalten erblicken. Die Welt des Spinoza ist ein achromatisches Glas der Gottheit, ein Medium, durch das wir nichts erblicken, als das ungefärbte Himmelslicht der Einen Substanz; die Welt des Leibniz ein vieleckiger Krystall, ein Brillant, der durch sein eigenthümliches Wesen das einfache Licht der Substanz in einen unendlich mannigfaltigen Farbenreichthum vervielfältigt und verdunkelt. Aber so erhaben es auch ist, den für das gemeine sinnliche Auge unterschiedlosen, einförmigen, todten Wassertropfen unter dem Mikroskop in einen Fischteich voll lebendiger Wesen sich verwandeln zu sehen, und in den kleinsten Samenstaubkörnchen einer Blume noch den goldenen Regen zu erblicken, mit dem Jupiter den Schooss

* Es ist bemerkenswerth, dass das Mikroskop zwar schon vor Leibniz 1618 oder 1619—21 erfunden wurde, aber doch erst in seiner Zeit zur Anwendung in den Naturwissenschaften und damit zu seiner wahren Bedeutung kam. Im *Otium Hanov.* p. 185 findet sich von ihm selbst eine historische Notiz über das Mikroskop. „Pater Johaninus erzählte mir, irgend ein jüdischer Arzt habe das erste Mikroskop aus England im Jahre 1638 nach Köln gebracht." In seinem Briefe an Des Maizeaux von 1711 bemerkt jedoch Leibniz, dass, wie man die kleinen Körper schon vor der Entdeckung der Mikroskope anerkannt hat, man ebenso auch schon die kleinen Thiere, die bei Leibniz eine so wichtige Rolle spielen, vorhergesehen haben kann, gleichwie Demokrit vor der Entdeckung der Teleskope die unmerklichen Sterne in der Milchstrasse vorhergesehen hat.

der Danaë befruchtete: so leicht führt doch auch die mikroskopische Betrachtungsweise der Dinge ins Kleinliche hinein, zum Pedantismus, zum Scholasticismus der schlechtesten Art, der Sinnlichkeit. Bisweilen streift auch wirklich Leibniz mit seinem Princip der Individuation und Distinction an das Gebiet der Mikrologie. Namentlich ist aber seine Theologie in ihrer Beziehung auf Spinoza nicht selten das alte Weib des Thales, das ihn darüber ausschalt, dass er über dem Blicke nach den Gestirnen die Dinge übersähe, die vor seinen Füssen lägen.

---

4. Das Princip der Leibniz'schen Philosophie im Unterschiede von der Descartes'.

Sowie die Leibniz'sche Philosophie sich durch die Monade von der Substanzlehre Spinoza's, so unterscheidet sie sich durch eben dieses Princip von der cartesianischen Philosophie, und ihre Beziehung zu dieser ist daher nicht weniger wichtig. Die cartesianische Philosophie unterschied aufs strengste Geist und Körper, und setzte das Wesen des Geistes nur in das Denken, und zwar in der im vorhergehenden Bande entwickelten Bedeutung des blossen Selbstbewusstseins. Geist und Leben sind ihr — und zwar mit vollem Rechte — identisch; wo kein Geist, kein Leben. Indem sie aber nur im Selbstbewusstsein Geist erblickte, musste ihr Alles, was des klaren und deutlichen Selbstbewusstseins ermangelt, als leb- und seelenlose Materie, als Maschine erscheinen. Die Materie der Mathematik, die Ausdehnung, ist ihr allein das Wesen der körperlichen Natur. Alles leitet sie ab von der Grösse, der Gestalt und der verschiedenen Anordnung der materiellen Theile vermittelst der Bewegung. Es war daher auch von seinem Standpunkte aus ganz consequent und richtig, wenn Descartes selbst die Thiere für Maschinen erklärte: von seinem Standpunkte aus nicht mehr paradox und widersinnig, als wenn wir von unserem Standpunkte aus ihnen Vernunft absprechen, und sie daher als Thiere von der Societät

der Menschheit ausschliessen. So sehr diese rein mechanische Betrachtungsweise der Natur nicht nur im Geiste Descartes', sondern überhaupt im Geiste seines und noch des späteren Zeitalters begründet, und schon dadurch — abgesehen von anderen tieferen Gründen — historisch bedingt war, dass die ersten grossen revolutionären Entdeckungen der Naturwissenschaft hauptsächlich nur das Gebiet der Astronomie und mathematischen Physik betrafen, die Quantität daher als die absolute Realität, als das einzige Erkenntnissprincip der Natur im Geiste der Denker sich festsetzte: so fehlte es doch, da jede Zeit eine Totalität ist, und daher die ihrem herrschenden charakteristischen Geiste entgegengesetzten, erst in der Zukunft sich entfaltenden Momente in sich trägt, auch hier nicht an abweichenden, ja entgegengesetzten Anschauungen und heftigen Widersprüchen. Es konnte auch um so weniger daran fehlen, je mehr es erhellt, dass die Ausdehnung, obwohl sie die erste und eine wesentliche Bestimmung der körperlichen Natur ist, als Princip doch nicht zureicht und dass es im höchsten Grade einseitig ist, sie allein als das Wesen der Natur zu setzen. So legte schon der englische Ritter Kenelme Digby, ein Zeitgenosse und Bekannter Descartes', obwohl er, wie Descartes, von der Quantität als der Grundwesenheit der Körpernatur ausgeht, und auch darin mit ihm unter anderen übereinstimmt, dass er alle Thätigkeit in den Körpern auf den Ortswechsel reducirte, seiner Physik realere Eigenschaften zu Grunde, indem er aus den Unterschieden der Dichtheit und Dünnheit, als den ursprünglichen Differenzen der ausgedehnten Substanz, die elementarischen und speciellen Qualitäten ableitet.* So warf der Engländer Henry More — ein mystisch-metaphysicirender Theologe —, der selbst mit Descartes früher correspondirt hatte, seiner Naturphilosophie heillosen Materialismus vor; behauptete, dass die Materie ein dunkles Leben sei, und ihr Wesen nicht nur in der Ausdehnung, sondern in einer gewissen beständigen Thätigkeit

* *Demonstratio immortalitatis animae rationalis sive tractatus duo philosophici* etc. Paris, 1655. c. 1 u. 2 *de Natura corporum*, c. 3, c. 14. § 20. c. 27. § 3. c. 32. § 2. c. 5. § 5.

bestehe; nahm ein geistiges, hylarchisches Princip an, und verwarf die mathematische oder mechanische Erklärungsweise der Naturphänomene, selbst der Schwere und Elasticität.* So polemisirte, und zwar mit unbesonnener Leidenschaftlichkeit, der Franzose Pierre Poiret, früher selbst ein Verehrer Descartes', der nachher aber ein Anhänger der bekannten Antoinette Bourignon wurde und in den rohesten Mysticismus verfiel, gegen die cartesianische Philosophie, besonders gegen die Realität der Mathematik in ihrer Anwendung auf die Physik.** Auch Spinoza unterscheidet seine Ausdehnung von der Descartes, und sagt, bei ihm bedeute sie eine göttliche Eigenschaft und Potenz, aus der daher, als einer solchen, die Existenz und Mannigfaltigkeit der Körper abgeleitet werden könne (Brief 70 u. 72; neu: 81 u. 83). So opponirte ferner der neuplatonisirende gelehrte Cudworth wie allem Materialismus, so auch dem des Descartes. Er tadelt ihn darüber, dass „er ohne Anwendung einer intelligenten Natur Alles nur aus einer nothwendigen Bewegung der Materie erklären wolle." Er kämpft besonders gegen Descartes' Reduction aller Wesen auf zwei Klassen, die der denkenden und die der ausgedehnten, behauptet, dass es eine gewisse Art von Thätigkeit gebe, die zwischen der körperlichen, äusserlichen Bewegung und der Lebenskraft, wie sie in den Thieren mit Selbstgefühl verbunden existirt, eine Mittelgattung bilde, und nimmt ausser und zwischen den Körpern und den sich fühlenden und bewussten Seelen ein bildendes und zeugendes Princip an, das aus sich wirke, wie die Seele, aber ohne dessen sich bewusst zu sein, gleichsam nothwendig und magisch handle. „Es giebt", sagt er, „eine einfache und innere Thätigkeit und Kraft der Selbstbewegung, welcher keine andere Eigenschaft zukommt als diejenige, die man griechisch Synästhesie heisst."*** So setzte auch der englische

---

* Brief an Placcius vom 8. Septb. 1690. (T. VI, p. 49.)

** *De eruditione triplici, solida, superficaria et falsa libri tres etc.* Francof. et Lipsiae. 1708. *Methodus* P. I. § 7. § 30—33. *Lib.* II. § 16.

*** Radulphi Cudworthi *Systema intellectuale hujus universi* etc. ed. Joa. Laur. Mosheimius. Lugduni Batavorum. Ed. II. 1773. T. I. p. 251. § 331; p. 247. § 26. T. II. p. 223—229 u. s. w.

Arzt Glisson, welcher, den Spinoza ausgenommen, unter den genannten Gegnern Descartes' der philosophischste Kopf ist, obwohl noch im Scholasticismus und manchen trüben und rohen Vorstellungen befangen, der nur mechanischen Betrachtungsweise der Natur eine lebendigere Anschauung entgegen. Die Tendenz seiner Abhandlung über die energetische Natur der Substanz *(Tractatus de natura substantiae energetica)* — eines ebenso seltenen als lesenswürdigen Werkes — ist, die Substanz in der Identität mit der Thätigkeit, dem Leben, zu begreifen. „Die Natur der Substanz ist ihrem Gattungsbegriff nach lebendig"; die materielle Substanz, sagt er, ist daher nicht nur lebensfähig, sondern wirklich lebendig. Allen Substanzen kommen nach ihm drei ursprüngliche Vermögen: Vorstellung, Trieb und Bewegung zu. Die Bewegung ist nach ihm nicht äusserlich zur Materie hinzugekommen, wie bei Descartes, der die Materie nur durch Gott in Bewegung setzen lässt; sie quillt aus dem Schoosse der Materie selbst hervor; sie ist ein ihr innerliches, immanentes Princip. Die materielle Substanz selbst ist das Princip der Bewegung. Glisson leitet daher auch die Bewegung der Erde um die Sonne und ihre eigene Axe, nicht wie Descartes aus mechanischen Gesetzen, sondern aus einem inneren Lebensbedürfnisse ab. Die tägliche Bewegung, sagt er, lasse sich zur Noth wohl aus dem Gesetze: Alles, was sich bewegt, bewegt sich immerfort, wenn ihm nicht ein äusserliches Hinderniss in den Weg tritt, erklären; keineswegs aber die jährliche, indem die Erde bald nach Süden, bald nach Norden sich wende, und an den Solstitialpunkten gleichsam von selbst wieder umkehre.*

Aber alle diese der Philosophie Descartes' entgegengesetzten Tendenzen, auch Glisson nicht ausgenommen, der überdies nur dem Campanella folgte, wie er selbst bekennt, ihn jedoch berichtigte, modificirte, und eigenthümlich seine Gedanken ausbildete, haben mehr oder weniger nur ein histo-

* *Tractatus de naturae substantiae energetica seu de vita naturae* etc. London 1672. cap. 18. cap. 24. Nro. 5. Nro. 27. pag. 355. Cap. 16. Nro. 2. *Ad lectorem* Nro. 8 u. s. w.

risch- oder literarisch-philosophisches, kein rein philosophisches Interesse. Vom Gesichtspunkt der Philosophie in ihrer welthistorischen Entwicklung aus betrachtet, waren sie nur unberechtigte Standpunkte. Das vom Weltgeiste, so zu sagen, privilegirte Erkenntnissprincip der Natur war damals nur der Mechanismus. Als bestimmte Erkenntnissweise der Natur war keine andere, als die mechanische Erklärungsweise gegeben. Das hylarchische Princip des More, das gestaltende Princip des Cudworth waren unbestimmte und nichts erklärende Principien, die dem wesentlichen Interesse der neueren Zeit, der materiellen Erkenntniss des Materiellen, kein Genüge leisteten, ja widersprachen. Erst die Monade war eine privilegirte Existenz. Erst mit ihr bildete sich innerhalb des Mechanismus und aus ihm heraus — also im Einklang mit der höchsten Zeit- und Weltmacht, darum unter günstigen Auspicien und mit glücklichem Erfolge, — ein originales philosophisches Princip, das sich als ein organisches Entwicklungsglied der Reihe der geschichtlichen Systeme anschliesst.

Die Genesis dieses seines Princips — die psychologische Entwicklungsgeschichte seiner Philosophie — erzählt Leibniz selbst an mehreren Orten: „Ob ich gleich zu denen gehöre, die sich viel mit Mathematik beschäftigt haben, so versäumte ich doch deswegen nicht schon von früher Jugend an, mich mit dem Studium der Philosophie abzugeben. Ich hatte schon grosse Fortschritte im Gebiete der Scholastik gemacht, als die Mathematik und die neueren Schriftsteller mich, damals noch sehr jung, von ihr abzogen. Ihre schöne Methode, die Natur mechanisch zu erklären, entzückte mich, und ich verachtete mit Recht die Manier der Schulphilosophen, die nur unverständliche Formen und Vermögen anwandten. Aber als ich nach den letzten Gründen der Mechanik und der Gesetze der Bewegung selbst forschte, wie war ich da betroffen, als ich einsah, dass es unmöglich wäre, sie in der Mathematik zu finden, und dass ich daher zur Metaphysik zurückkehren müsste." „Es schien mir auch, dass die Ansicht, welche die Thiere zu blossen Maschinen herabsetzt, unwahrscheinlich

wäre, ja selbst der Ordnung der Natur widersprechend.“ „So wurde ich denn gewahr, dass eine blosse ausgedehnte Masse kein hinreichendes Princip ist“.[11] „Ich erkannte, dass nicht alle Wahrheiten der körperlichen Dinge aus blossen logischen und geometrischen Grundsätzen, wie denen vom Grossen und Kleinen, vom Ganzen und Theile, von der Figur und Lage abgeleitet werden können, sondern dass andere Grundsätze, wie die von der Ursache und Wirkung, von der Action und Passion, hinzukommen müssen, um das System der Natur zu begründen.“ „So kam ich denn wieder auf die Entelechien und von dem materiellen auf ein formelles (geistiges) Princip zurück.“ „Unter allen von der Ausdehnung und ihren Modificationen unterschiedenen Begriffen ist aber der Begriff der Kraft der klarste und zur Erklärung der Natur des Körpers geeignetste Begriff.“ „Ausser der Grösse und der Lage, d. h. ausser den Begriffen der reinen Geometrie, muss man also in der Naturphilosophie noch einen höheren Begriff annehmen, wie gesagt, den der Kraft, vermöge welcher die Körper Thätigkeit und Widerstand äussern können. Der Begriff der Kraft ist so klar, wie der der Thätigkeit und des Leidens, denn die Kraft ist's, woraus die Handlung erfolgt, wenn nichts sie hindert.“ „Wenn daher gleich ein Phänomen der Natur, z. B. die Schwere oder Elasticität, mechanisch erklärt werden kann und aus der Bewegung abgeleitet werden muss, so ist doch der letzte Grund der Bewegung die in jedem Körper inwohnende Kraft.“ Die körperliche Substanz ist also bei Leibniz nicht mehr, wie bei Descartes, eine nur ausgedehnte, todte, von Aussen in Bewegung zu bringende Masse, sondern als Substanz hat sie eine thätige Kraft, ein nimmer ruhendes Princip der Thätigkeit in sich. Und diese „Kraft macht selbst das innerste Wesen der Körper aus.“ „Geschweige, dass die Ausdehnung das Erste ist, so setzt vielmehr diese die Kraft als ihr Princip voraus.“

5. Die Seele oder Monade: das Princip der Leibniz'schen Philosophie.

Was ist denn nun aber die Kraft, die im Unterschiede von der Philosophie Descartes in der Leibniz'schen die innerste Natur des Körpers begründet, im Unterschiede von der des Spinoza die endlichen Wesen aus in sich selber wesenlosen, flüchtigen Modificationen zu Substanzen, zu Wesen von eigenem Grunde und Bestande, macht? Was ist sie? Die Kraft ist, wie von selbst erhellt, nichts Mechanisches, nichts Materielles, denn eben die Unzulänglichkeit bloss materieller Principien zur Erklärung der Phänomene der Natur nöthigte uns, über das Materielle hinaus zum Begriffe der Kraft unsere Zuflucht zu nehmen, folglich nichts Zusammengesetztes, Theilbares, Ausgedehntes. Im Gegentheil: sie ist etwas Untheilbares, Einfaches; sie gehört zu den Gegenständen, die „kein Object der Sinne oder der sinnlichen Einbildungskraft", wie z. B. die Figuren, sondern nur dem Geiste, der Vernunft Object sind; sie ist kein physikalisches, sondern ein ihrer Natur nach, ein an sich selber metaphysisches, spirituelles Princip. Der Satz: die Kraft ist das Wesen der körperlichen Substanz, heisst daher nichts anderes als: die körperliche Substanz ist Substanz nur durch ein einfaches, geistiges Princip. Die Substantialität ist aber eins mit Wesenhaftigkeit und Realität; nur was Substanz ist, ist reell, hat Sein — Sein im philosophischen Sinne. Das Zusammengesetzte, Ausgedehnte, Materielle der Körper als solcher ist aber nicht Substanz, denn „die Materie für sich ist rein passiv", und Substanz nur das Thätige, Wirkende, die Kraft. Das Reale, das Wesenhafte ist daher nicht das Körperliche, nicht das Vielfache, sondern das Einfache; nicht das Theilbare, sondern das Atom, das Nondividendum, das Individuum. Das Wesenhafte ist aber das Bestehende, oder Bestand Habende. Die Körper haben daher in dem Einfachen ihr Bestehen und Fundament, ihren Halt, ihre Realität, ihr Wesen. „Das Zusammengesetzte", sagt Leibniz, „setzt das Einfache voraus; denn ohne einfache Substanzen kann es keine zusammen-

gesetzten geben". „Ohne Substanzen, welche immateriell sind, kann die Materie nicht bestehen". Denn „das, was rein passiv ist, kann niemals für sich selbst allein existiren". „Die Körper sind daher nicht eigentlich oder selbst Substanzen, sie sind nur Zusammensetzungen, Aggregate von Substanzen". Diese einfachen Substanzen nennt nun Leibniz Monaden, „Seelen oder doch den Seelen analoge Wesen", *veras et reales unitates*, *atomes de substance*, im Unterschiede von den *atomes de matiere* des Demokrit und Epikur, *points métaphysiques*, *formas substantiales*, *vires primitivas*, *entelecheias primas*, *atomes formels*.

Und der Sinn der Leibniz'schen Philosophie ist im Allgemeinen der: Nur die Kraft ist Sein, Sein im metaphysischen Sinne. Alle Existenz, alle Realität geht in dem Begriff der Kraft auf. Was keine Kraft ist oder hat, ist Nichts. Die Kraft ist aber immateriellen Wesens; sie ist in Wahrheit das, was wir Seele nennen, denn „nur die Seele ist das Princip der Thätigkeit." „Nur aus dem Dasein von Entelechien ist die Bewegung erklärbar."* Nur die Seele also ist Sein, ist Realität, Wahrheit. Was keine Seele ist oder hat, ist Nichts. Nur die Seele ist daher auch das Wesen des Körpers, nur durch die Seele der Körper kein Phantom, sondern ein reales, wirkliches Wesen. Ohne sie wäre er etwas rein Dissolutes, Wehr- und Selbstloses, hätte er nicht einmal das Vermögen, Gegendruck und Widerstand zu äussern, — denn wo Widerstand ist, da ist Kraft, wo aber Kraft, Seele — wäre er ein bestand- und haltungslos in sich selbst zerfahrendes und in Nichts sich auflösendes Unding; denn nur die Einheit hält die Vielheit, die einfache Kraft das Theilbare, die Seele den Leib zusammen. Ja die Seele ist selbst Grund aller Realität, aller Vielheit, Mannigfaltigkeit und Unentschiedenheit, denn „ohne Einheit giebt es keine

* Hierher kann auch eine Stelle aus seinen *Nouveaux Essais Liv. II. Chap.* 21. § 4. gezogen werden. *La plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit. Aussi n'est elle que dans les choses qui ont de l'analogie avec l'esprit, c'est-à-dire dans les entéléchies, car la matière ne marque proprement que la puissance passive.*

Vielheit." „Ohne die thätige Kraft in dem Körper gäbe es keine Mannigfaltigkeit der Phänomene, was eben so viel wäre, als wenn gar Nichts wäre," „wären die verschiedenen Zustände der Körper ununterscheidbar." Nur die Seele ist auch das wahrhafte Princip der Individuation; nur durch sie ist ein Individuum gesetzt; denn nur die Seele ist jenes dem Ich analoge Wesen, jenes Princip der Identität, welches ein bestimmtes Wesen zu dem macht, was es ist, also seine Individualität begründet. „Die organisirten und alle übrigen Körper bleiben nur dem Scheine nach, aber sicherlich nicht im strengen Sinn dieselben; sie gleichen vielmehr dem Flusse, der alle Augenblicke anderes Wasser mit sich bringt, dem Schiffe des Theseus, das die Athenienser immerfort ausbesserten."* „Ja, kein organisirter Körper bleibt nur einen Augenblick lang derselbe." „Nimmt man daher auf die Seele keine Rücksicht, so giebt es weder ein und dasselbe Leben, noch ein und dieselbe Vitalverbindung." „Die Organisation oder Gestalt ohne ein beständiges Lebensprincip reicht keineswegs hin, wenn ein Individuum ein und dasselbe, der Zahl nach bleiben soll." „Sobald man den Thieren und Vegetabilien keine Seele zugesteht, so besteht ihre Einheit auch nur dem Scheine nach. Haben sie aber eine Seele, so kann man ihnen im strengsten Sinne eine individuelle Einheit einräumen." „Die Identität einer und derselben individuellen Substanz kann daher nur durch die Erhaltung derselben Seele behauptet werden;

* Daher giebt es auch keine solche Härte, wie man im Begriffe des Atoms voraussetzt; vielmehr ist das Flüssige das Ursprüngliche der Körper. *Nouv. Essais, livre* II *cap.* XIII. § 23. Uebrigens giebt es nach Leibniz, wie wir schon hörten, ebensowenig einen absolut flüssigen, als absolut harten Körper. Alle Körper, selbst die flüssigen, haben noch eine gewisse Cohäsion, gleichwie es umgekehrt keinen Körper ohne Flüssigkeit giebt. Jeder Körper ist in einem gewissen Grade fest und flüssig. (Ebend. ch. IV. § 4 u. Brief 56 an Bernoulli.) Bekanntlich nimmt Leibniz, der erste Vulkanist Deutschlands, in seiner Protogäa auch an, dass sich die Erde einst in einem heissflüssigen Zustande befunden habe, dass die Felsen und Mineralien nichts anderes sind als Produkte des Feuers, als Schlacken; das Meerwasser nichts anderes als gleichsam ein *Oleum per deliquium*, ein Klärungsprodukt, gebildet durch die Erkältung nach der Verkalkung.

denn der Körper ist, wie gesagt, in einem fortwährenden Flusse, und die Seele wohnt nicht etwa in gewissen ihr angehörigen Atomen, oder gar in einem kleinen, unverwüstlichen Knochen, wie der Knochen Luz der Rabbiner ist.“ [12] „Nur an der Seele oder der Form haben wir daher in der Natur eine wahrhafte Einheit, eine Einheit, die dem entspricht, was in uns Ich heisst, und weder in einer künstlichen Maschine, noch in der äusseren Masse der Materie, die man nur wie eine Heerde oder Armee ansehen darf, stattfinden kann. Und es wäre nichts Wesenhaftes, nichts Wirkliches in den zusammengesetzten Dingen, gäbe es keine wahrhaften substantiellen Einheiten. Nur aus diesem Grunde, nur um eine wahrhafte Einheit zu finden, hat auch Cordemoy den Descartes aufgegeben, und die Atomenlehre des Demokrit angenommen, — eine Lehre, zu der auch ich mich hinneigte, nachdem ich das Joch des Aristoteles abgeworfen hatte, weil sie am meisten die Einbildungskraft anspricht, von der ich aber durch anhaltendes Nachdenken mich wieder losmachte; denn es ist unmöglich, die Principien einer wahrhaften Einheit in der Materie zu finden, oder in dem, was nur passiv ist, weil Alles in ihr nur ein Haufen von Theilen bis ins Unendliche ist. Da nun aber die Vielheit ihre Realität nur von den wahrhaften Einheiten empfangen kann, welche wo anders herkommen (scil. als aus der Materie), so musste ich, um diese reellen Einheiten zu finden, zu einem formellen Atome meine Zuflucht nehmen, und daher die jetzt so verschrieenen substantiellen Formen wieder herstellen, jedoch in einer Weise, die sie verständlich macht, und den gehörigen Gebrauch von ihnen von dem Missbrauche absondert, den man mit ihnen getrieben hatte, und ich fand, dass ihre Natur nur in der Kraft besteht. Denn ein materielles Wesen, wie das Atom, kann nicht zugleich materiell und vollkommen untheilbar oder begabt mit einer wahren Einheit sein.“ „Die materiellen Atome widersprechen der Vernunft.“ „Nur die substantiellen Atome, d. h. die reellen und absolut theillosen Einheiten sind die Quellen der Handlungen und die ersten absoluten Principien von den

zusammengesetzten Dingen und gleichsam die letzten Elemente in der Analyse der Substanzen." „Diese substantiellen Formen oder Einheiten haben aber nicht etwa allein in den menschlichen, thierischen oder vegetativen Seelen ihre Existenz." Die zusammengesetzten Substanzen oder die Körper sind Vielheiten, und die einfachen Substanzen, die Leben, die Seelen, die Geister sind Einheiten. Einfache Substanzen müssen aber überall sein, denn ohne einfache kann es keine zusammengesetzte geben." „Wie alle Zahlen aus Eins und Eins bestehen, so sind alle Vielheiten aus Einheiten zusammengesetzt. Die Einheiten also sind die wahrhafte Quelle und der Sitz aller Wesen, aller ihrer Kraft und aller ihrer Sinne, aber alles das bedeutet nur Seelen." „Die ganze Natur ist daher voll von Seelen, wie schon die alten Philosophen richtig erkannten, oder doch den Seelen analogen Wesen. Denn vermittelst der Mikroskope erkennt man, dass es eine grosse Menge von lebendigen Wesen giebt, die den Augen nicht mehr bemerkbar sind, und dass es mehr Seelen, als Sandkörner und Atome giebt." „Die Kraft, immanente Handlungen hervorzubringen, d. h. solche, die aus dem handelnden Wesen selbst kommen, unbezweifelbar seine sind, wie z. B. die Gedanken und Willensbestimmungen die immanenten, unbezweifelbar eigenen Handlungen unserer Seele sind, eine Kraft, die eben das Wesen der Seele konstituirt, muss man daher als eine universale erkennen. Man darf sie nicht den übrigen Formen absprechen, man müsste denn etwa allein unsere Seelen für thätig in der Natur annehmen, in der Meinung, dass alle Kraft immanenter und lebendiger Handlungen allein mit dem denkenden Geiste oder der Intelligenz verbunden wäre, was aber nicht richtig ist. Es wäre auch ganz im Widerspruch mit der Schönheit, Ordnung und Vernunft der Natur, wenn das Princip des Lebens oder innerlicher, eigener Handlungen nur an einen geringen oder besonderen Theil der Materie geknüpft wäre; da es doch offenbar ihre Vollkommenheit erfordert, dass es sich in jedem Theile befinde, und auch kein Grund vorhanden ist, warum nicht überall Seelen oder doch den

Seelen analoge Wesen sein sollten, obgleich herrschende oder gar denkende Seelen, wie die menschlichen sind, nicht überall sein können."

---

6. Die Bestimmung der Monade: die Vorstellung.

Die Natur der Dinge besteht also nicht in materiellen Bestimmungen, in Ausdehnung, Grösse, Figur, sondern in der Monade. Alles was besteht und ist („ist" im höheren metaphysischen Sinne), ist Seele. Die Seele, die Monade, ist die Substanz der Natur. „Das Wirkliche sind nur die Monaden, alles Uebrige nur Phänomene von und aus ihnen". Den Begriff der Seele muss man aber nur nicht (was schon aus dem vorhergehenden Abschnitte sich ergiebt), wie Descartes und seine Anhänger, welche „die Geister allein für Monaden", d. h. Seelen halten, mit dem Begriffe des Bewusstseins, der klaren und deutlichen Vorstellung identificiren; oder das Dasein der Seele von dem Dasein des Bewusstseins abhängig machen. Zur Seele gehört nicht nothwendig Wille und Bewusstsein; zur Seele gehört nichts weiter, als dass sie Thätigkeitsquelle, dass sie selbst das Princip ihrer Bestimmungen ist; nichts weiter als Spontaneität. Das Wesentliche und Charakteristische der Monaden ist daher, dass sie „Alles aus ihrem eigenen Vermögen schöpfen", dass sie „eine vollkommene Spontaneität in sich haben", daher „die einzigen Ursachen ihrer Handlungen sind; denn, wie schon Aristoteles richtig sagte, spontan, freiwillig ist das, wovon das Princip in dem Handelnden selbst liegt": dass sie folglich „von nichts anderem als von Gott und von sich selbst abhängen."

„In die Monade kann darum von Aussen weder eine Substanz, noch ein Accidens eindringen. Es wäre rein unerklärlich, wie eine Monade von irgend einem anderen Wesen bestimmt oder in ihrem Inneren verändert werden könnte; da in ihr keine Theile zu verschieben sind, und sich keine Bewegung in ihr denken lässt, die ihre Erregung, Richtung,

Vermehrung oder Verminderung von Aussen erhielte, wie dies bei den zusammengesetzten Dingen der Fall ist, wo eine Veränderung zwischen den Theilen stattfindet. Die Monaden haben keine Fenster, wodurch etwas hinein- oder heraussteigen könnte." Eben deswegen „können auch die Monaden auf natürlichem Wege weder entstehen, noch vergehen, wie die zusammengesetzten Dinge; sie können nur anfangen durch Schöpfung, endigen durch Vernichtung."

Aber woher kommt denn nun bei dieser Unbestimmbarkeit von Aussen, bei dieser Einfachheit und Theillosigkeit der Monaden, die Veränderung in der Welt? Die Monaden sind wohl einfach, aber sie haben doch „Qualitäten; sonst wären sie keine Wesen." Dem Gesetze zufolge, „dass es nicht zwei Wesen giebt, an denen es unmöglich wäre, eine innere Verschiedenheit aufzuzeigen, ist es sogar nothwendig, dass jede Monade sich von jeder anderen unterscheide." „Nothwendig ist es aber auch schon deswegen, weil sonst keine Veränderung in der Welt wahrnehmbar wäre. Denn die Phänomene in den zusammengesetzten Dingen können ihren Grund nur in den einfachen Substanzen haben, welche in die Zusammensetzung eingehen. Wenn nun aber zwischen den Monaden, die sich ja so nicht durch die Quantität unterscheiden, überdies auch kein qualitativer Unterschied wäre, so würde bei der Bewegung im erfüllten Raume immer nur Dasselbe auf Dasselbe folgen, und daher kein Zustand in der Natur vom anderen unterscheidbar sein." „Da die Monaden aber keine Gestalt haben — sonst hätten sie ja Theile —, so kann die Monade nur durch innerliche Qualitäten und Handlungen sich von einer anderen unterscheiden." Und es darf uns nicht im Mindesten befremden, dass „die Monaden ungeachtet ihrer Untheilbarkeit und Einfachheit Mannigfaltigkeit und Mehrheit in sich enthalten. Die Einfachheit der Substanz schliesst keineswegs die Vielfachheit der Modificationen aus, die sich zusammen in der einfachen Substanz vorfinden müssen, gleichwie in einem Centrum oder Mittelpunkt sich eine unendliche Menge von Winkeln befindet, welche die in ihm zusammenlaufenden Linien bilden." „Die

natürlichen Veränderungen der Monade kommen daher aus einem inneren Princip, da keine äussere Ursache in ihr Inneres eindringen kann, überhaupt die Kraft das Princip der Veränderung ist, und die einfachen Substanzen Entelechien sind, die eine gewisse Vollkommenheit (ἐ'χουσι τὸ ἐντελές), eine gewisse Selbstgenügsamkeit besitzen, kraft welcher sie die Quellen ihrer inneren Handlungen sind."

Was sind nun aber diese Qualitäten der Monaden, ohne welche eine Veränderung unmöglich wäre, und durch welche die Monaden von einander unterschiedene, bestimmte, so und so beschaffene sind? Die Bestimmungen oder Qualitäten einer Monade sind Kraftäusserungen, Aktionen, Handlungen. Bestimmungen aber, die nicht von Aussen in eine Substanz kommen, wie etwa die Beschaffenheit der Süssigkeit in das an sich geschmacklose Wasser, wenn ich Zucker hineinwerfe, sondern aus ihr selbst entspringen, sie selbst und nichts anderes zum Princip haben, sind Selbstbestimmungen. Selbstbestimmungen aber — Bestimmungen, die von innen kommen und innen bleiben, solche spontane, ideale oder immaterielle Bestimmungen, sind nichts anderes als Vorstellungen. Die Monade ist eine Kraft der Vorstellung. Die Qualitäten der Monade sind Actionen, die Actionen eines idealen Wesens aber Perceptionen. Dass die Vorstellung Bestimmung, Determination und insofern Qualität ist, erhellt. Ein Mensch ohne alle Vorstellung wäre ohne alle Qualität, ein personificirtes Nicht-Sein. Ich bin nur etwas dadurch, dass ich etwas vorstelle; bestimmtes Wesen nur durch eine bestimmte Vorstellung. Wenn ich eine Kröte mir vorstelle, bin ich anders bestimmt, als wenn ich einen schönen Vogel mir vorstelle. Als Bestimmung äussert sich daher die Vorstellung in mir unmittelbar als Affect. Die Vorstellung des Hässlichen ist Abscheu, Ekel, Widerwille; die des Schönen Freude, Wohlgefallen, Zuneigung. Aber diese Bestimmung beruht auf meiner eigenen, auf innerer Selbstthätigkeit.

Der Gegenstand, der für mich ist, indem ich ihn vorstelle, ist nur durch mich für mich; eine Bestimmung aber, die nur durch mich selbst, durch meine Selbstthätigkeit in

mir ist, oder in ihr ihr Princip hat, ist eben eine Vorstellung. Zum Wesen der Monade gehört daher die Vorstellung, aber in einem ganz allgemeinen Sinne. Und „ausser den Vorstellungen und ihren Veränderungen giebt es nichts weiter in einer einfachen Substanz; nur hierin allein müssen alle ihre innerlichen Actionen bestehen." „Die Vorstellung selbst aber ist nichts weiter als die Repräsentation (Vergegenwärtigung und Darstellung) von dem Zusammengesetzten oder dem Aeusseren, d. i. von der Vielheit im Einfachen," oder „der vorübergehende Zustand, welcher in der Einheit oder einfachen Substanz Vielheit enthält und repräsentirt." „Mannigfaltigkeit in der Einheit, sonst weiter nichts wird zur Vorstellung erfordert." [13] „Die Thätigkeit des innerlichen Princips aber, wodurch die Veränderung bewirkt wird, eine Vorstellung auf die andere folgt, ist der Trieb, das Verlangen, die Begierde." Denn „jede gegenwärtige Vorstellung strebt nach einer neuen Vorstellung, gleichwie jede Bewegung, die sie vorstellt, nach einer anderen Bewegung strebt." Der Zusammenhang zwischen Trieb und Vorstellung oder vielmehr ihre Unzertrennlichkeit erhellt daraus, dass die Vorstellung als eine Determination, Bestimmung der Seele sich unmittelbar als Stimmung äussert, die Seele so oder so, angenehm oder unangenehm afficirt. „Keine einzige Perception ist uns völlig gleichgiltig." „Die Monade befindet sich daher im Zustande beständigen Strebens. Denn da die Vorstellung zum Wesen derselben gehört, so stellt sie immer vor, geht unaufhörlich von einer Vorstellung zur anderen über," ihr Sein ist ewiger Wechsel — aber so, dass immer dieselbe Seele, dasselbe Subject beharrt, — „continuirliche Veränderung", was jedoch schon eine Folge von der Substanz überhaupt ist, „denn diese erfordert nothwendig und enthält wesentlich einen Fortschritt oder eine Veränderung in sich, da sie ohnedem keine Kraft zu handeln hätte."

7. Die Unterschiede der Vorstellung.

Da die Vorstellung das Wesen der Monade ist, alle Monaden darin übereinstimmen, dass sie vorstellen, so können ihre Unterschiede von einander in nichts Anderem bestehen, als in den unterschiedenen Arten und Weisen oder Graden der Vorstellung. Die Vorstellung hat unendliche Grade. Die Hauptunterschiede sind aber die Deutlichkeit und Verworrenheit, die Klarheit und Dunkelheit. In ihrer bestimmten, eigentlichen und unbildlichen Bedeutung treten diese Unterschiede erst auf den höheren Stufen der Monade auf: da, wo die Vorstellungen zu Begriffen werden. Da aber nur nach der Analogie der dunklen und verworrenen Vorstellungen und Begriffe der Zustand und die Beschaffenheit der Monade überhaupt gedacht und erkannt werden kann, die verworrenen Vorstellungen nicht nur anthropologische, sondern universale, metaphysische Bedeutung haben: so finden diese Unterschiede, wie sie in den höheren Monaden sich zeigen, gleich hier schon ihren schicklichen Platz, obwohl es sich hier nur um die allgemeinen Principien der Monadologie handelt.

„Der dunkle Begriff", sagt Leibniz, „ist der, welcher nicht hinreicht, um eine vorgestellte Sache zu erkennen, wie wenn ich mich an eine einst gesehene Blume erinnere, aber nicht so, dass ich sie, wenn sie vorkommt, wieder erkennen und von einer anderen unterscheiden kann. Ein klarer Begriff dagegen ist der, durch welchen ich einen Gegenstand oder eine vorgestellte Sache erkennen kann, und dieser ist entweder verworren oder deutlich. Verworren ist er, wenn ich nicht die zur Unterscheidung einer Sache hinreichenden Merkmale besonders und einzeln aufzählen kann, obgleich die Sache wirklich solche Merkmale und Elemente hat, in die der Begriff von ihr aufgelöst werden kann. So erkennen wir die Farben, Gerüche und andere Objecte der Sinne sehr klar, und unterscheiden sie von einander, aber durch das blosse einfache Zeugniss der Sinne, ohne Merkmale angeben zu können: daher wir einem Blinden die rothe Farbe nicht deutlich machen, noch anderen Menschen dergleichen Be-

schaffenheiten erklären können, ausser wenn wir sie zum wirklichen Gegenstande selbst hinführen, und das Nämliche sehen und riechen lassen; ob es gleich ausgemacht ist, dass die Vorstellungen dieser Qualitäten zusammengesetzt sind und analysirt werden können, da sie ihre Ursachen haben. So wissen auch die Maler und andere Künstler recht wohl, was gut oder fehlerhaft gemacht ist; aber sie können häufig keinen Grund von ihrem Urtheil angeben, sondern sagen nur, wenn ihnen etwas missfällt, sie vermissten, sie wüssten selbst nicht was. Deutlich ist dagegen der Begriff, wenn man einen Gegenstand, wie z. B. die Dokimasten (Münzwardein) das Gold, durch zureichende Merkmale und Probemittel von allen anderen ihm ähnlichen unterscheiden kann. Solche Begriffe haben wir von den mehreren Sinnen gemeinsamen Vorstellungen: von den Zahlen, Grössen, Figuren, desgleichen von vielen Affecten der Seele, wie dem Zorne, der Furcht; kurz von allen den Gegenständen, wovon wir eine Nominaldefinition geben können, die nichts anderes als die Aufzählung der zureichenden Merkmale ist."

Die verworrene Vorstellung entsteht also: „Wenn z. B. gelbes und blaues Pulver untereinander gemischt wird, so dass daraus ein grünes entsteht, so nimmt die Seele die beiden Pulver wahr, nämlich das gelbe sowohl als das blaue; denn, wenn nicht der Theil des Haufens sie afficirte, so würde sie auch nicht das Ganze afficiren; und dieser Zustand der Seele, diese Bestimmung, die sie vom Gelben und Blauen erleidet, ist ihre Vorstellung davon. Aber diese Vorstellung ist verworren und gleichsam latent in der Empfindung der grünen Farbe; denn die blaue und gelbe Farbe werden nicht anders, als wie sie in der grünen verhüllt und verborgen sind, von uns vorgestellt." Ein anderes Beispiel ist die Vorstellung von dem Gebrause des Meeres. „Um dieses Gebrause zu vernehmen, muss man die Theile vernehmen, die dieses Ganze ausmachen, d. h. das Geräusch jeder Woge, obgleich ein jedes dieser kleinen Geräusche sich nur in der verworrenen Vermengung mit allen anderen zusammen vernehmen lässt und gar nicht bemerkt würde, wenn die Woge, die es macht,

allein wäre; denn man muss ein wenig von der Bewegung dieser Woge afficirt werden, und einige Vorstellung von jedem einzelnen Geräusch, so klein es auch sein mag, haben; sonst hätte man nicht die Vorstellung von hunderttausend Wogen, weil hunderttausend Nichtse nun und nimmermehr Etwas hervorbringen können." Ein anderes Beispiel: — „Wenn mir Jemand ein regelmässiges Polygon vorhält, so kann ich mit dem Auge und der Einbildungskraft nicht seine tausend Seiten fassen; ich habe daher so lange nur ein Bild (*image*) oder eine konfuse Vorstellung von der Figur und ihrer Seitenanzahl, bis ich unterscheide und durch die Rechnung die Anzahl, die der Kubus von 10 ist, weiss; daher es viele Gegenstände giebt, die wir wohl denken und begreifen, aber nicht mit dem Sinne und der Einbildungskraft fassen können." „Die Vorstellung ist daher wohl von der Empfindung zu unterscheiden. Nicht jede Vorstellung ist Empfindung; es giebt auch Vorstellungen von dem, was nicht empfunden wird. So könnte ich das Grüne nicht empfinden, wenn ich von dem Blauen und Gelben, woraus es entsteht, keine Vorstellung hätte. Und doch habe ich keine Empfindung davon, ausser wenn ich das Mikroskop anwende." „Wenn wir also z. B. die Vorstellung von Gerüchen oder Farben haben, so haben wir durchaus keine andere Vorstellung, als die von Figuren und Bewegungen, die aber so vielfach und klein sind, dass unser Geist in seinem gegenwärtigen Zustand sie einzeln nicht deutlich zu erkennen vermag, und daher nicht bemerkt, dass seine Vorstellung nur aus Vorstellungen von sehr kleinen Figuren und Bewegungen besteht, gleichwie wir bei der Vorstellung der grünen Farbe, wie soeben gesagt wurde, nichts wahrnehmen, als die untereinander gemengten blauen und gelben Bestandtheilchen, ob wir gleich dies nicht bemerken, sondern vielmehr ein neues Ding (eine neue Farbe) daraus machen."

„Die confusen Gedanken und Vorstellungen sind jedoch keineswegs, wie man geglaubt hat, ihrer Gattung nach von den deutlichen unterschieden; sie sind nur, und zwar wegen ihrer Vielfachheit, weniger deutlich und entwickelt." „Jede

deutliche Vorstellung enthält selbst in sich eine unendliche Menge confuser Vorstellungen, denn jede Vorstellung enthält wenigstens ihrem Gegenstande nach Vielheit und Mannigfaltigkeit." „Die Spontaneität muss man daher nicht bloss auf die deutlichen Gedanken, auf die Vernunftthätigkeit, die bewussten und freiwilligen Handlungen einschränken, sondern auch auf die confusen und unfreiwilligen, die uns unbemerklichen und unbewussten Vorstellungen ausdehnen." „Alles kommt aus unserem eigenen Grunde und Wesen mit vollkommener Spontaneität." „Streng genommen hat die Seele nicht nur das Princip ihrer Handlungen, sondern auch ihrer Leiden oder verworrenen Vorstellungen in sich." „Wo wäre die Nothwendigkeit, dass nur das deutlich Erkannte in uns sein sollte? Wie viele Mannigfaltigkeiten kann noch die Seele in sich fassen, in die wir nicht sobald noch eindringen werden? Die Anhänger Descartes' haben darin gewaltig gefehlt, dass sie die Vorstellungen, deren wir uns nicht bewusst sind, für nichts hielten, und ausser den Geistern keine Entelechien annahmen, und daher den Zustand einer anhaltenden Sinn- und Empfindungslosigkeit gleich dem grossen Haufen der Menschen mit dem Tode im eigentlichen Sinne verwechselten." „In uns selbst erfahren wir ja Zustände, wo wir uns an nichts erinnern und keine deutlichen Vorstellungen haben, wie in der Ohnmacht und im tiefen, traumlosen Schlaf, — Zustände, in denen zwischen der Seele und der einfachen Monade kein fühlbarer Unterschied stattfindet.[14] Aber daraus folgt noch keineswegs, dass die einfache Substanz dann gar keine Vorstellung hat. Nur wegen der allzugrossen Menge kleiner Vorstellungen, in denen nichts deutlich hervortritt, ist die Seele sinn- und empfindungslos, gleichwie wir, wenn wir uns schnell im Kreise herumdrehen und vom Schwindel ergriffen werden, die Aufmerksamkeit verlieren, so dass wir nicht mehr im stande sind, etwas zu unterscheiden." „Da wir aber beim Erwachen aus so gedankenlosen Zuständen uns unserer Vorstellungen bewusst sind, so müssen wir auch nothwendiger Weise unmittelbar vorher welche gehabt haben, ob wir uns gleich ihrer

nicht bewusst sind; denn wie die Bewegung nur aus Bewegung, so entsteht eine Vorstellung nur aus einer anderen Vorstellung.“ „Unsere grossen, uns fühl- und merkbaren Vorstellungen, wie auch unsere grossen Neigungen, deren wir uns bewusst sind, sind selbst nur zusammengesetzt aus einer unendlichen Menge kleiner Vorstellungen und Neigungen, die man nicht gewahr wird. Und eben in diesen unmerklichen Vorstellungen liegt der Grund von dem, was in uns vorgeht, gleichwie der Grund von dem, was in den empfindbaren Körpern vorgeht, in den nicht empfindbaren Bewegungen liegt.“ „So scheint das Vergnügen nichts anderes zu sein, als gleichsam ein Aggregat kleiner Vorstellungen, wovon jede, wenn sie stark und gross wäre, ein Schmerz sein würde.“ So ist „die Musik nichts anderes als eine Arithmetik, aber eine verborgene, so dass die Seele nicht weiss, dass sie zählt. Aber obgleich die Seele nicht fühlt, dass sie zählt, so fühlt sie doch die Wirkung dieses unmerkbaren Zählens, oder das daraus entspringende Vergnügen und Missvergnügen an den Consonanzen und Dissonanzen der Töne; denn das Vergnügen entspringt aus vielen unmerklichen harmonischen Eindrücken oder Vorstellungen.“ „Darum sind die Elemente der sinnlichen Vergnügungen geistige Genüsse, die aber nur verworren erkannt werden.“

---

8. Die Bedeutung der confusen Vorstellung.

Die verworrenen Vorstellungen sind nichts anderes, als der Ausdruck der unendlichen Vielheit in der einfachen Substanz der Monade; als die vielen anderen Monaden, wie sie jeder einzelnen Monade gleichsam im Kopfe spuken; nichts anderes als der Ausdruck von den Verhältnissen oder Beziehungen der Monade. Die verworrenen Vorstellungen enthalten darum die wichtigste und tiefste, aber auch schwierigste und verwickeltste Materie der Leibniz'schen Philosophie — den Zusammenhang der Monade mit anderen Monaden. Um aber diesen Gegenstand richtig zu begreifen, ist es vor allem

nöthig, keine von den verschiedenen Bestimmungen, die nach Leibniz das Wesen der Substanz, respective der Monade constituiren, für sich allein herauszuheben, sondern sie stets in ihrer Totalität zu fassen, damit man nicht den Begriff des Atoms dem der Monade unterlegt. Die Bestimmung des Fürsichseins, die logisch-metaphysische Kategorie, auf welche sich nach Hegel's Logik das Atom reducirt, ist wohl eine wesentliche Bestimmung auch der Monade. Die Monaden sind nicht nur unterschieden, sondern auch getrennt von einander; jede privatisirt gleichsam, οὐ πολιτεύεται, wie der Epikureische Weise*; jede ist sogar nach Leibniz, „eine Welt für sich, jede eine sich selbst genügende Einheit." Aber diese Bestimmung ist nicht ihre einzige; denn ihr Fürsichsein ist nicht das harte, widerspenstige, trotzige Fürsichsein des Atoms, das an sich selber eine äusserliche, indifferente Existenz ist. Ihr Fürsichsein ist ein erfülltes, inhaltsvolles Fürsichsein; die Monade hat eine Seele; sie interessirt sich für Alles; wir bedürfen bei ihr keiner äusserlichen Häckchen; sie giebt sich innerlich Blössen genug, um in ihr die Anknüpfungspunkte eines sinnigen Zusammenhangs zu finden.

Der erste Anknüpfungspunkt ist, dass mit dem Begriffe der Monade eine unbestimmbare Vielheit von Monaden gesetzt ist.[15] Der Unterschied gehört zu ihrem Wesen; aber wie könnte sie unterschieden sein, wenn nicht Wesen wären, von denen sie sich unterschiede? wie eine andere, als die andere, wie eine sein, wenn nicht viele oder andere wären? Das Wesen oder der Begriff der Monade, indem nothwendig mit ihm viele Monaden gesetzt sind, ist daher schon ein gemeinsames Band der Monaden; und diese Nothwendigkeit und Gemeinsamkeit muss an den Monaden selbst, oder vielmehr, da sie nicht die leeren Epikureischen Atome sind, in ihnen selbst zur Realität kommen und, da sie thätige Substanzen sind, von ihnen selbst bethätigt werden. Die Bethätigung dieser Gemeinsamkeit und Nothwendigkeit ist die Vorstellung

* Früher (nemlich in der ersten Ausgabe dieser Schrift, H.) hiess es: der stoische. Beides ist richtig. S. Gassendi: Animadv. in Lib. X Diogenis Laert. Lugd. 1675. T. II. p. 14. 15.

von den anderen Monaden, die wesentlich zu jeder Monade gehört. Allerdings ist auch der Begriff des Atoms das Band zwischen den Atomen; aber dieses Band ist hier ein abstracter, äusserlicher Begriff, der Begriff des Denkers von den Atomen. Dagegen bei der Monade ist das in ihr selbst, was in der Atomenlehre ausser das Atom hinaus in das denkende Subject fällt. Das Atom entspringt überhaupt da, wo das Denken mit dem Sein zerfallen ist, wo das Denken sich in sich zurückzieht, nur sich selbst geniessend, und das Sein, als eine Welt, die kein Gegenstand des göttlichen Geistes ist, als eine äusserliche, gleichgiltige, zufällige Welt von sich ausstösst. Die Monade hingegen ist eine dem Denken befreundete Welt; der Begriff ist hier nicht ausser den Dingen, sondern das innerliche Wesen der Dinge selbst.[16] Die einzelne Monade ist selbst der Inbegriff, der Conceptus, der anderen Monaden. Die Monade ist wohl eine einzelne Substanz, aber ihre Einzelheit ist nicht die Einzelheit des Atoms; sie ist ein immaterielles, insofern unbeschränktes, nicht hier und dort abgeschlossen existirendes, sinnlich-separirtes und isolirtes, sondern, so zu sagen, ein allgegenwärtiges, in sich universales Princip: ein Wesen, das an und für sich gemeinsamen Wesens ist. Als ein solches hat sie wesentliche Beziehungen zu allen Monaden, und diese ihre Beziehungen sind eben ihre Vorstellungen. „Vorstellung und Trieb haben alle Monaden, denn sonst hätte eine Monade keine Beziehung zu den übrigen Dingen.“ Das Atom ist blind und taub; die Monade hat Augen und Ohren, mit denen sie Alles vernimmt, hat Sinn für Alles. Das Atom ist der Gott des Epikur, der sich nichts um die Welt bekümmert; die Monade der Gott, der selbst die Haare auf dem Haupte zählt, und noch den Sperling, der vom Dache fällt, bemerkt. Für das Atom existiren zufälliger Weise andere Atome, für die Monade aber nothwendig andere Monaden. Denn die Monade ist wesentlich thätig, und ihre Thätigkeit Vorstellung; die Vorstellung setzt aber Objecte, setzt Vorzustellendes voraus. „Was würde“, sagt Leibniz in Bezug auf die denkende Monade, was aber auf die Monade überhaupt angewandt werden kann, „was

würde ein vernünftiges Wesen thun, wenn es keine unvernünftigen Dinge gäbe? Woran würde es denken, wenn es keine Bewegung, keine Materie, keine Sinne gäbe?" Der Gegenstand der Vorstellung der Monade aber ist nicht ein bestimmter oder beschränkter, sondern das Universum selbst, alle die unzähligen Monaden, die ausser der vorstellenden existiren. „Da die Natur der Monade vorstellend ist, so ist kein Grund vorhanden, warum sich die Vorstellung nur auf einen Theil des Universums beschränken sollte." Im Gegentheil: „jede Seele hat das Unendliche, hat Alles zu ihrem Object." Aber da die Monade ja schon dadurch beschränkt und begrenzt ist, dass sie eine unter den vielen anderen Monaden ist, und es gewissermaassen so viele Grenzen ihrer Natur giebt, als andere Monaden: so ist ihre Vorstellung des Ganzen eine beschränkte. Eine beschränkte, unvollkommene Vorstellung ist aber eine dunkle, verworrene. Jede Seele stellt daher wohl das Universum vor, aber nur verworren. „Alle Monaden streben verworren nach dem Unendlichen;" daher sind die Monaden auch „nicht dem Gegenstande nach, sondern nur der Art der Vorstellung des Gegenstandes nach begrenzt, und nur durch die Grade der Deutlichkeit der Vorstellung unterschieden." Diese verworrene, dunkle Vorstellung ist aber keine andere als die sinnliche. „Die Sinne liefern uns verworrene Gedanken." Die Monade kann wegen der unbegrenzten, zahllosen Fülle das Universum nicht auf einmal fassen, sondern nur Theil für Theil nach einander vernehmen, — daher kommt die Succession, die Zeit; sie kann das ganze Universum zusammen nicht klar und deutlich in seine Elemente aufgelöst, sondern nur verworren in das Bild einer zahllosen Vielheit und Mannigfaltigkeit zusammengefasst vorstellen, — daher kommt die Materie. Hätte die Monade durchgängig klare und deutliche Begriffe, so existirte keine Materie; aber dann wäre sie ein Gott, denn nur Er hat eine deutliche und adäquate, d. h. rein immaterielle, rein geistige Erkenntniss des Weltalls. Er ist die absolute Idealität. Für ihn ist die Materie aufgehoben, er sieht die Dinge nicht materiell, weil er das Wesen sieht.

„Ein Gemengsel von confusen Vorstellungen, weiter nichts sind die Sinne, weiter nichts die Materie. Denn diese verworrenen Gedanken kommen von der Beziehnng her, in der alle Dinge sowohl der Zeit, als der Ausdehnung nach untereinander stehen.“ „Die verworrenen Vorstellungen enthalten oder drücken immer das Unendliche ans.“ „Sie sind das Resultat von den Eindrücken, die das ganze Universnm auf uns macht.“ „Obgleich ebenso wie die deutlichen auch die verworrenen Vorstellungen in unserer Spontaneität ihren Grund haben: so kann man doch mit Recht die verworrenen Vorstellungen, weil etwas Unfreiwilliges und Unerkanntes in ihnen liegt, Störungen oder Leiden nennen; denn sie sind es, die den Körper oder das Fleisch repräsentiren, und unsere Schranke und Unvollkommenheit ausmachen.“ „Die Monaden sind daher auch, eben weil sie den Leiden oder Leidenschaften unterworfen sind, mit Ausnahme der ursprünglichen Monade, keine reinen, absoluten Kräfte; sie sind nicht nur die Gruudlage der Handlungen, sondern auch der Widerständigkeit oder Fähigkeit zu leiden; und ihre Leidensznstände liegen nur in ihren verworrenen Vorstellungen, welche die Materie oder das Unendliche der Vielheit in sich fassen.“ Die verworrenen Vorstellungen sind also die Rapports, die Zusammenhänge der Monaden mit einander. Die verworrenen Vorstellungen sind aber die sinnlichen; die Materie ist daher das Band der Monaden. „Wären die Monaden“, sagt Leibniz, „von der Materie befreit oder entledigt, so wären sie zugleich von dem allgemeinen Bande losgerissen, und gleichsam Deserteurs oder Ausreisser von der allgemeinen Ordnung.“* „Die

* In der oben angeführten Stelle wo es heisst: „wären die Monaden von der Materie frei, so wären sie zugleich von dem allgemeinen Bande losgerissen,“ könnte man aus diesem Zugleich schliessen, dass die Materie nicht unmittelbar selbst das Band sei. Aber an anderen Orten drückt sich Leibniz entschiedener aus. So heisst es Theodicee § 120: *s'il n'y avoit que des esprits, ils seroient sans la liaison nécessaire*, denn dieses nothwendige Band ist offenbar die Materie; und in den Briefen an Des-Bosses [Br. v. 16. Octob. 1706]: Die Geisteswesen

Materie ist daher jeder Entelechie wesentlich, unabsonderlich von ihr.“ „Es giebt keinen endlichen Geist, der von der Materie absolut frei wäre.“

9. Die Bedeutung und Genesis der Materie.

Der Gedanke, dass die Materie das allgemeine Band der Monaden ist — einer der erhabensten und tiefsten Gedanken der Leibniz'schen Philosophie — ist dem gewöhnlichen Spiritualismus, dem Spiritualismus der Einbildung und Sentimentalität, ein ebenso himmelschreiendes Paradoxon, wie Spinozas Satz, dass die Materie ein Attribut der göttlichen Substanz ist: denn diesem butterweichen und zuckersüssen Spiritualismus gilt vielmehr die Materie gerade nur für ein Scheidungsmittel, für das beklagenswerthe Schisma, das die verwandten Bruderseelen allein noch von einander trennt und ihre völlige Verschmelzung verhindert, und darum für etwas rein Negatives, nicht Seinsollendes, Aufzuhebendes. Er postulirt daher in dieser seiner Herzensnoth einen Leib, der so schön, wie seine Einbildung, und so leicht und schnell wie seine Wünsche ist; einen epikureischen Quasikörper, der ihm nicht mehr die bittere Thräne des Abschieds und der Sehnsucht nach dem entfernten Gegenstande auspresst, aber auch dafür zum Lohn seiner Impotenz nicht mehr die Seligkeit des Wiedersehens und einer wirklichen Vereinigung gewährt. Allein wenn wir uns auf den Schwingen der Leibniz'schen Philosophie zur Idee der Materie, wovon seine Gedanken nur ein beschränkter Ausdruck sind, erheben und sie in ihrem Wesen betrachten, so erkennen wir im Gegentheil die Materie als die allverkettende Nothwendigkeit der Monaden, als das Organ der Sensibilität und Irritabilität, als den sympathischen Nerv, der das Innere mit dem Aeusseren ver-

vom räumlichen und körperlichen Sein loslösen, heisst sie aus dem allgemeinen Zusammenhang und Aufbau der Welt ausschliessen, der nur durch räumliche und zeitliche Beziehungen besteht.

bindet, als den Wärmeleiter des Herzens; als den λόγος προφορικός, das Wort, wodurch der in sich verborgene Geist allein als Geist sich offenbart; als das Licht der Welt, in dem jedes Wesen das andere von Angesicht zu Angesicht schaut; als die Luft gleichsam, in der alle Wesen, mit fortgerissen von der Gewalt der Töne, wodurch eins dem anderen sein Dasein verkündet, in einem tausend- und doch einstimmigen Liede die Herrlichkeit des Lebens und seines Urquells preisen; als die Quelle aller Noth, aber auch allen Genusses, und eben darum als das allgemeine Band aller Seelen: denn ebenso, wie der Genuss, bindet die Noth Wesen an Wesen.

Betrachten wir aber die Materie, von der Monade aus, genetisch und erwägen, dass in der Leibniz'schen Philosophie die Realität, wenigstens „die absolute Realität nur in den Monaden und ihren Vorstellungen liegt": so ist die Materie im strengsten metaphysischen Sinne bei Leibniz nichts weiter als eine Vorstellung, oder die sämmtlichen anderen Monaden*, wie sie von jeder einzelnen repräsentirt werden. Sie ist für uns die Anschauung von den Grenzen der Monade. Jede Monade stellt alle anderen Monaden vor. Für ein vorstellendes Wesen ist aber die Vorstellung eines anderen Wesens die Vorstellung seiner Grenze. So ist für den Menschen — um aus dem Reiche der eigentlichen bewussten Vorstellung ein Beispiel zu wählen — die Anschauung der anderen Menschen die Anschauung seiner eigenen Grenze; erst durch den Anblick Anderer kommt er zum Bewusstsein, dass er nicht einzig und allein, dass er vielmehr einer unter anderen, ein endliches, beschränktes, mangelhaftes Wesen ist. Die Vorstellung seiner

* Der Unterschied zwischen erster oder ursprünglicher und sekundärer Materie, den wir später bekommen, ist hier noch gleichgiltig. Die erste bestimmt Leibniz als das blosse Vermögen zu leiden; die zweite als die anderen Monaden. Aber was ist die erste ohne die zweite? Das passive Vermögen hat eben seine reale Existenz als die andere Monade, und bedeutet in der Monade, als deren Vermögen sie gedacht wird, nichts als die Möglichkeit, die Existenz der anderen wahrzunehmen und von ihr afficirt zu werden. Es ist daher nichts weiter, als das Princip der Anderheit, so zu sagen, in der Einheit, dessen Dasein sich nur auf das Dasein anderer Monaden stützt.

eigenen Grenze ist aber eine beschränkende, eine wehethuende Vorstellung; die Vorstellung eines anderen Wesens (im strengen philosophischen Sinne), eines *alter ego* ist ja keine gleichgiltige, wie die von äusserlichen Dingen; diese Vorstellung ist vielmehr höchst sanguinischer und leidenschaftlicher Natur — eine Vorstellung, die das Blut in Alarm bringt, bestürzt und verwirrt, vor Entsetzen oder Verwunderung ein Wesen ausser sich versetzt. Und eine solche heftige, lebendige, afficirende Vorstellung ist als die Vorstellung der anderen Monaden die Materie. Die allgemeinste erste metaphysische Bestimmung der Materie ist daher die, dass sie die Vorstellung und Anschauung eines ausser mir *(praeter me)*, unabhängig von mir, existirenden Wesens ist. Die Bestimmung, dass dieses Ausser auch ein Ausserhalb, ein extra ist, ein räumliches Ausser, ist eine nachfolgende, secundäre Bestimmung oder die physikalische Anschauung von dem metaphysischen Ausser: eine Bestimmung, die zunächst auf die Monade, an sich betrachtet, nicht angewandt werden kann, da die Monaden als Seelen, Entelechien, ursprünglich nicht localiter ausser einander seiend gedacht werden können und dürfen. Vom Standpunkt eines immateriellen Wesens aus — und nur für ein solches Wesen, das einen Unterschied von der Materie kennt, existirt eine Materie — ist also die Definition der Materie im Allgemeinen die, dass sie die Vorstellung eines Anderen als Anderen ist. Wenn ich den anderen Menschen — um ein concretes Beispiel zu geben — nur als anderen mir vorstelle: so habe ich nur eine materialistische Anschauung vom Menschen; ich befinde mich auf dem Standpunkt des Hobbes'schen Naturrechts, im Kriege aller gegen alle. Eine geistige Anschauung habe ich erst, indem ich den Anderen nicht als Anderen, sondern als ein Wesen meines Wesens, als mein anderes Ich betrachte.

Näher gerückt den Leibniz'schen Gedanken und Ausdrücken, ist die Materie, vom Standpunkte der vorstellenden Monade aus, nichts weiter als eine dunkle, verworrene Vorstellung.* Eine

* Leibniz nimmt *obscurus* und *confusus* bisweilen auch gleichbedeutend. So beispielsweise T. II, P. II, pg. 152.

klare und deutliche Vorstellung ist die, deren ich mich bis in ihre einzelnen Theile hinein bewusst bin, die ich durchschaue; in der ich meine Intelligenz bethätigt (affirmirt) finde, die Gewissheit von der Realität meiner Vernunft habe; in der ich mir selbst klar, vollkommen bei mir bin. Eine dunkle, verworrene Vorstellung dagegen leistet meiner Intelligenz Widerstand, setzt ihr Schranken;[17] sie ist mir ein Dorn im Auge; sie alterirt mich, nimmt meine Heiterkeit, meinen Seelenfrieden; sie ist ein empörender Flecken in der Ehre meines Verstandes, ein peinigender Gewissensvorwurf meiner Intelligenz. In der klaren und deutlichen Vorstellung ist mir's so wohl zu Muthe, wie unter freiem Himmel; das Universum liegt offen vor meinen Augen da, ich nehme keine Grenze wahr: in der verworrenen, dunklen Vorstellung dagegen finde ich mich bestimmt, beschränkt; ich fühle meinen Kopf wie vernagelt, die Welt meines Geistes wie mit Brettern verschlagen; es ist mir, als wäre es nun aus mit mir, als wäre die Kraft des Denkens erloschen, als stockte der Puls des Geistes. Kurz: in der klaren, deutlichen Vorstellung bin ich thätig — Thätigkeit ist Freiheit, — in der dunkeln leidend.* Obgleich beide nur in mir ihren Grund haben, so unterscheiden sie sich doch wie Wachen und Träumen, wie Tag und Nacht. Die Materie ist daher insofern gleichsam eine Gemüthskrankheit der Monade, eine Störung ihres Seelenlebens. Klarheit ist nur der Geist. Wo dir dein Kopf verworren ist, da steckt die Materie. Wo dir die Gedanken ausgehen und an ihre Stelle dunkle, verworrene Vorstellungen treten, die aber für dich als eine endliche Monade nothwendige, in deiner Natur begründete Vorstellungen sind, da und sonst nirgends nimmt die Materie ihren Anfang. Denke klar, deutlich —

---

* *Prenant action pour un exercice de la perfection et la passion pour le contraire, il n'y a de l'action dans les véritables substances, que lorsque leur perception (car j'en donne à toutes) se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse, en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur, toute action est un acheminement au plaisir et toute passion un acheminement à la douleur.* (*Nouveaux Essais* p. 170.)

und sie verschwindet dir. Richtig hat daher Bilfinger den Leibniz erfasst, wenn er sagt: „Bei Leibniz steht der Satz: Wenn Jemand eine vollständige Erkenntnis der Materie besässe, so würde er einfachere Wesen bemerken, die auf verschiedene Weise von einander afficirt und auf einander bezogen sind, und deren wechselseitige Einwirkungen sich so entsprechen, dass aus einer Mehrheit von solchen Wesen, wenn sie auf angemessene Art mit einander verknüpft sind, jene zusammengesetzten Gebilde oder Aggregate werden, die wir Körper zu nennen pflegen.“* Noch bestimmter und besser drückt sich aber hierüber eine Dame, die Marquise du Chastelet aus. In ihren von Dutens citirten *Institutions de Physique*, sagt sie nämlich: „Wäre es möglich das wahrzunehmen, was das Ausgedehntsein bewirkt, so würde die sinnliche Form der Ausdehnung verschwinden und nichts anderes übrig bleiben, als einfache Wesen, die neben und ausser einander existiren: geradeso wie der sinnliche Schein, den ein Gemälde hervorruft, verschwinden würde, wenn wir alle die einzelnen und kleinsten Stofftheile, aus denen das Bild besteht, jedes für sich in seiner besonderen Lage wahrzunehmen vermöchten.“ Der frühere Satz Leibnizens: die Monaden sind keine reinen, absoluten, sondern beschränkte Kräfte, hat daher jetzt seine nähere Bestimmung gefunden. Diese Schranke der Monade ist die Materie. Als diese ist sie aber auch das Band der Monaden, das sie umstrickende und in einander verwirrende Netz; denn ein uneingeschränktes Wesen steht in keinem Zusammenhang, keiner nothwendigen Beziehung zu einem anderen Wesen, wohl aber ein eingeschränktes.

Die Bestimmung der Materie als einer Vorstellung kann als eine wahre Blasphemie auf den gemeinen Menschenverstand erscheinen, indem dieser gerade die Vorstellung, als das Ideale, der Materie, als dem Realen, direkt entgegensetzt, unter jener nur ein todtes Bild, einen Schatten, unter dieser das Wirkliche versteht. Allein die Vorstellung ist eben in

* *Dilucidationes philosophicae*, cap. V. § 116. u. 245.

der Leibniz'schen Philosophie kein Ausdruck von Unrealität. Die Vorstellung macht vielmehr das Leben, die Kraft, das Wesen der Monade aus, die allein die Quelle und der Grund aller Realität ist. „Das Leben ist unzertrennlich von der Vorstellung", sagt Leibniz. „Ein Leben ohne Vorstellung ist ein Leben nur dem Scheine nach; das Leben ist selbst nichts anderes als das Princip der Vorstellung." Ueberdem ist die Materie eine Vorstellung, in der die Monade sich gebunden fühlt, eine unfreiwillige (nothwendige), verworrene Vorstellung. Der Begriff einer Materie entsteht uns aber überhaupt da, wo wir an die Grenze unserer freien Selbstthätigkeit kommen, auf etwas stossen, was nicht in unserer Gewalt ist. Das, was wir nicht weiter penetriren, analysiren und in seine Theile unterscheiden können, wo es uns dunkel vor den Augen des Geistes wird, und ein *non plus ultra* unserer Selbstbestimmung sich uns aufdringt, was wir nicht Anderen beschreiben und mittheilen können, sondern als ein drückendes Geheimniss allein auf unserer Seele tragen müssen, was daher in uns nicht mehr ein Begriff, sondern eine verworrene Vorstellung, ein dunkles, undurchdringliches, unauflösliches Gefühl ist, das ist und das nennen wir Materie. Selbst unsere gemeinen sinnlichen Vorstellungen von der Materie reduciren sich auf Gewalt, Zwang, Widerstand. Aber eine verworrene, unklare Vorstellung ist eben eine solche, die nicht in der Macht unseres Verstandes und Willens ist. Zum Begriffe der Materie gehört weiter nichts, als der Begriff der Unklarheit und Unfreiheit; denn Unfreiheit ist, wo keine Klarheit des Geistes. Steinblöcke und Klötze sind nicht die wahren Typen zu dem Begriffe der Materie; das wahre Wesen der Materie, die Idee derselben, existirt im Thiere, im Menschen, als Sinnlichkeit, Trieb, Begierde, Leidenschaft, als Unfreiheit und Verworrenheit. Es giebt Empfindungen und Affekte im Menschen, welche mehr oder ebensoviel Gewalt über ihn ausüben, wie irgend ein materieller Gegenstand; welche materielle Wirkungen in ihm hervorbringen, welche ihn im eigentlichen Sinne niederdrücken und zu Boden werfen, wenn er nicht die höchste Kraft des Selbstbewusstseins aufbietet oder andere

empirische Heilmittel anwendet. Ein plötzlicher heftiger Affect kann den Menschen so gut tödten wie der Blitz, eine Kanonenkugel oder ein Ziegelstein, der vom Dache herabfällt. Die Redensarten, deren sich die Sprache bedient, um Gemüthsleiden zu bezeichnen, wie z. B.: der Kummer beugt mich nieder, es wird mir schwer ums Herz u. dergl., sind keine blossen Bilder, denn diese Zustände haben wirklich solche materielle Wirkungen. Ebenso giebt es Vorstellungen im Menschen, deren er nicht Herr und Meister werden kann, die er nicht penetriren und in ihre Elemente auflösen und eben deswegen nicht von sich losbringen kann; die in ihm haften, wie die Beschaffenheiten in einem sinnlichen Dinge, ihn unmittelbar bestimmen, Leidenszustände sind, daher für ihn auch die Wahrheit und Wirklichkeit einer materiellen Existenz haben. In allen solchen Zuständen sind wir aber nicht Bürger im Reiche des Geistes, sondern befinden uns in der Unterwelt der Materie. Leiden ist das Wesen der Materie, — der Geist ist *actus purus*. Und nach der Analogie solcher Vorstellungen, die unmittelbare Bestimmungen, Zustände, „*status*" sind, wie die Ideen eines Gemüthskranken, müssen wir die Vorstellungen der Monade überhaupt, in Bezug auf die höheren Monaden aber die dunkeln, verworrenen Vorstellungen uns denken.* Dass aber in den verworrenen Vorstellungen unsere Passionen bestehen, davon können uns selbst die gewöhnlichsten Erscheinungen überzeugen. Aus der Ferne, die uns nichts genau unterscheiden lässt, reizt und entzückt uns gar Manches, was uns ganz affectlos lässt, wenn wir es näher bei Lichte betrachten. Die Illusionen des Lebens bestehen überhaupt nur darin, dass wir die Dinge nicht auf ihre einfachen Elemente reduciren, sondern nur in Masse, nicht im Detail betrachten, daher nur eine confuse Vorstellung von ihnen haben, gleich-

* Also die Narrenvorstellungen sind die Musterbilder der niederen Monaden? Allerdings; nur bitte ich diesen Gedanken *cum grano salis* zu verstehen und zu bedenken, dass das, was in einer höheren Sphäre abnorm, monströs, Krankheit, Fehler ist und als solcher erscheint, in einer niederen das Normale, das Richtige und Gesunde, kurz das *comme il faut* ist.

wie wir nur ein verworrenes Bild von der Milchstrasse haben, so lange wir sie nicht unterscheiden und in einzelne Sternbilder auflösen. An Bourguet schreibt er am 22. März 1714: *Le chaos apparent n'est que dans une espèce d'éloignement . . . . comme dans une armée vue de loin où l'on ne sauroit distinguer l'ordre qui s'y observe.* (T. VI, p. 213).*

Darum handelt es sich auch bei der Frage nach dem Zusammenhange der Seele und der Materie, keineswegs „wie Viele es sich vorstellen, ursprünglich darum, nachzuweisen, wie doch wohl ein vorstellendes einfaches Wesen mit einem Klotze, an dem sich nichts weiter als Undurchdringlichkeit, Schwere, Druck findet, in Verbindung kommen könne. Die Frage, so gefasst, ist unauflöslich. Denn bei dem Worte: Seele denkt man an die höchste, so zu sagen, an die specifischste Seele, die denkende, bewusste Monade; bei dem Worte: Materie, Körper aber an das Genus des Körpers überhaupt, an die allgemeinsten mechanischen Bestimmungen der Materie; die wesentlichen inneren Mittelglieder werden hierbei ausgelassen, und nun ist es natürlich unmöglich, einen *terminus medius* aufzufinden. Die Aufgabe besteht vielmehr nur darin, zu zeigen, wie Thätigkeit und Leiden, Wille und Trieb, Freiheit und Nothwendigkeit, Begriff und verworrene Vorstellung, zusammenhängen und in einem und demselben Wesen Platz finden können. Die oberflächlichste Ansicht von der Philosophie Leibnizens ist es daher auch, wenn man glaubt und behauptet, er habe allein durch die Hypothese einer prästabilirten Harmonie den Zusammenhang der Seele und des Leibes erklärt; denn diese Harmonie ist keineswegs eine ur-

* Die sinnliche Entstehungsweise der confusen Vorstellung erläutert Leibniz durch ein interessantes Gleichniss. Er sagt: *Lettre à* Rém. de Montmort, Anm. z. 4. Br. v. 26. Aug. 1714. *Quant aux pensées de l'âme, comme elles doivent représenter ce qui se passe dans le corps, elles ne sauroient être distinctes, lorsque les traces dans le cerveau sont confuses . . Mais il est indubitable que les images corporelles se croisent et se mêlent, comme si l'on jettoit à la fois dans de l'eau plusieurs pierres, car chacune feroit ses propres cercles, qui ne se brouilleroient pas à la vérité, mais qui paroitroient embrouillés aux spectateurs, qui auroient de la peine à les démêler.* (T. V, p. 14.)

sprünglich metaphysische Bestimmung, sondern nur eine abgeleitete und populäre Vorstellung, obwohl sie in seinem metaphysischen Princip ihren Grund hat. Die Monade selbst ist, ihrer ursprünglichen Idee nach, diese prästabilirte Harmonie, die Seele und Leib verbindet. So wenig die Vorstellung durch eine äusserliche prästabilirte Harmonie mit der Monade verknüpft ist, sondern ihre selbsteigenste, mit ihrem Begriff und Sein identische Kraft ist, so wenig ist es die Materie als eine verworrene Vorstellung. Sie liegt in ihrer Natur, denn sie ist keine absolute, sondern eine beschränkte Thätigkeit.[18] „Gott allein ist die von der Materie wahrhaft abgesonderte Substanz, weil er reine Thätigkeit, *actus purus* ist." Und diese ihre innere Schranke ist Bindeglied ihres Zusammenhangs mit der Materie, oder vielmehr die Materie ist nichts anderes, als das Phänomen, die Erscheinung dieser inneren Beschränkung. Die verworrenen Vorstellungen sind es, die Leib und Seele verbinden. „Durch die unmerklichen oder confusen Vorstellungen", sagt Leibniz, „erkläre ich die bewunderungswürdige, vorherbestimmte Harmonie des Leibes und der Seele und aller Monaden oder einfachen Substanzen." „Diese kleinen Vorstellungen bilden das Band, das jedes Wesen mit dem ganzen übrigen Universum verbindet." Die Materie ist daher in der Leibniz'schen Philosophie zugleich mit der Seele gesetzt. Die Seele ist unmittelbar durch sich selbst, d. i. durch ihr Wesen, nicht erst mittelbar und hintendrein durch die Macht einer prästabilirten Harmonie, mit dem Leibe in Verbindung, was schon daraus erhellt, dass die Seele bei Leibniz ursprünglich die substanzielle Form des Körpers im Sinne des Aristoteles ist; dass, wie es keine Materie ohne Seele, keine Vielheit ohne Einheit, so auch keine Seele ohne Materie, d. i. keine Einheit ohne Vielheit giebt.*

* Dagegen heisst es in den Briefen an Des-Bosses — wo leider der Brief fehlt, auf den sich diese Stelle als Antwort bezieht —: „Da die Seele die ursprüngliche Entelechie des Körpers ist, so besteht eben darin

10. Die Materie als Object der Vorstellung und ihre wesentlichen Bestimmungen.

Die Materie, nicht mehr als Vorstellung, sondern als Gegenstand der Vorstellung betrachtet, ist nichts weiter als das „Aggregat der einfachen Substanzen," das Gemisch von den Wirkungen des Unendlichen, das uns umgiebt, „ein Zusammenfluss von unendlich vielen Wesen," „nicht eine der Zahl nach einzige Sache oder eine Einheit" — denn „das Zusammengesetzte kann so wenig eine Substanz sein, als es eine Heerde Schafe ist" — folglich (was schon aus den ersten Sätzen der Monadologie folgt) „keine Substanz, sondern nur ein Resultat der Substanz," kein Wesen, sondern nur „ein Phänomen, obwohl ein reales, wohlbegründetes," da sie in den Monaden ihren Grund hat, „ein Bild der Substanz, gleichwie die Bewegung ein Bild der Handlung ist."

„In der Materie wird mit Recht die erste und zweite Materie unterschieden. Jene ist nichts weiter, als das ursprüngliche passive Vermögen, oder das Princip des Widerstandes; sie besteht nicht in der Masse oder Undurchdringlichkeit, noch in der Ausdehnung selbst, sondern nur in der Möglichkeit oder dem Erforderniss der Ausdehnung.* Sie ist das Princip von der Erscheinung, dass ein Körper vom anderen Körper nicht durchdrungen wird, sondern ihm Widerstand entgegensetzt und zugleich gleichsam eine gewisse Trägheit, d. i. ein Widerstreben gegen die Bewegung hat, sich daher nur fortstossen lässt, nachdem er die Kraft des bewegenden Körpers gebrochen hat. Sie ist der Grund, dass der Körper immer leidet und widersteht, gleichwie er der Form (oder Entelechie) nach immer in Thätigkeit ist; denn

die Verbindung [nemi. mit dem Körper]; aber die Uebereinstimmung zwischen den Wahrnehmungen und den körperlichen Bewegungen wird durch die prästabilirte Harmonie einleuchtend erklärt. (Br. vom 1. September 1706; T. II, pg. 272).. Aber was ist diese Verbindung dann für eine leere, wirkungslose Einheit?

* Hiervon abweichend ist die Bestimmung der ersten Materie, die Leibniz an anderen Orten giebt, indem er sie hier noch nicht von der Masse unterscheidet.

Handeln und Leiden sind Wechselbegriffe: das was handelt, muss einige Reaction leiden, und was leidet, seinerseits handeln. Diese Materie ist es, von welcher es früher hiess, dass sie jeder Entelechie wesentlich, unabtrennlich von ihr sei, indem sie die Entelechie oder das ursprüngliche thätige Vermögen erst ergänzt, so dass daraus erst eine vollkommene Substanz oder Monade entspringt, und sie das passive Vermögen selbst der ganzen, vollständigen Substanz ist. Diese erste Materie kann Gott selbst keiner Substanz entziehen, denn sonst würde er aus ihr ein reines, absolutes Ganzes, wie nur Er allein ist, machen."

„Die zweite Materie aber ist das Resultat von unzähligen vollständigen Substanzen, wovon jede ihre Entelechie und ihre erste Materie hat. Diese begründet Wesen, die nur durch äusserliche Verbindung, und daher nicht im vollen, ganzen, sondern nur im halben Sinne Wesen sind, dergleichen der Regenbogen und andere wohlbegründete Phänomene sind, Wesen also, die nur eine arithmetische, aber keine metaphysische Einheit haben, nicht der Wesenheit nach, nicht an sich, nur dem Scheine nach Eins ausmachen. Sie constituirt das, was Masse heisst.* Keine Entelechie ist an einen bestimmten Theil dieser Materie gebunden, sondern sie wird stets verändert, sie gleicht einem Flusse."

Die Ausdehnung ist also nicht das Erste und Wesentlichste der körperlichen Natur. „Sie ist vielmehr nichts anderes als ein *abstractum*, und verlangt etwas, das ausgedehnt sei. Sie bedarf eines Subjectes, sie bezieht sich wesentlich auf dieses Subject. Sie setzt selbst etwas ihr Vorangehendes in diesem Subjecte voraus. Sie setzt voraus irgend eine Qualität, ein Attribut, eine Natur in diesem Subjecte, die sich ausdehnt,

* In der Abhandlung *De ipsa natura* (§ 11) und in dem Briefwechsel mit Des-Bosses, Br. v. 30. April 1709, unterscheidet gleichfalls Leibniz auch die Verbindung der Seele oder der Monade, als der vollständigen, der aus dem aktiven und passiven Principe resultirenden Entelechie, mit der Masse oder mit anderen Monaden von der Verbindung der Entelechie schlechtweg oder des aktiven Princips mit der ersten Materie oder dem passiven Principe.

die sich mit dem Subjecte verbreitet, die sich fortsetzt. Die Ausdehnung ist die Diffusion dieser Qualität oder Natur. Z. B. in der Milch giebt es eine Ausdehnung oder Verbreitung der Weisse, in dem Diamanten eine Ausdehnung und Vertheilung der Härte, in dem Körper überhaupt eine Vertheilung der Widerständigkeit oder der Materialität." „Die Grundlage der Ausdehnung aber ist die Position, die Lage oder Stellung, welche die einfache Substanz hat, ob sie gleich in sich selbst nicht ausgedehnt ist; sie ist die ununterbrochene, simultane Wiederholung dieser Lage, gleichwie die Linie durch den Fluss des Punktes entsteht." „Sie ist die Lage, in welcher Theile ausser Theilen sind, oder die Ordnung in den coexistirenden Dingen, welche durch die Entfernungen oder die Grösse des kürzesten Weges zwischen zwei entfernten Gegenständen bestimmt wird."[19]

Die Ausdehnung ist jedoch nicht mit dem Raume zu verwechseln;* denn „die Dinge behalten ihre Ausdehnung, aber ihren Raum behalten sie nicht immer. Jedes Ding hat seine eigene Ausdehnung, aber nicht seinen eigenen Raum." „Der Raum ist, wie die Zeit, etwas absolut Gleichförmiges; ohne die in ihm befindlichen Dinge würde kein Punkt des Raumes von einem anderen in irgend etwas unterschieden sein." „Er ist etwas rein Relatives;" er ist nichts „als das Verhältniss der gleichzeitig existirenden Dinge unter einander," „die Ordnung der Coexistenzen, wie die Zeit die Ordnung der Successionen ist;" oder auch, wie Leibniz in einem seiner Briefe an Bernoulli sagt: „die Seinsweise dessen, was ausser einander ist." „Der Raum ist, abgesehen von den existirenden Dingen kein reales, für sich bestehendes Wesen;" er ist „an

* Leibniz unterscheidet übrigens selbst nicht immer Raum und Ausdehnung von einander. So bestimmt er auch (*Réponse aux remarques à l'article* Rorarius *de Mr.* Bayle; T. II, P. I, pg. 91) die Ausdehnung als *l'ordre des coexistences possibles.* Dies hat aber seinen Grund theils in der Natur der Sache, theils darin, dass es nicht immer nöthig ist, bei jeder Gelegenheit dieselben genauen Unterschiede zu machen, theils in dem Umstand, dass wir in Leibniz so oft die nämlichen Gegenstände besprochen finden, aber zu verschiedenen Zeiten, bei verschiedenen Gelegenheiten, in verschiedenen Beziehungen.

sich etwas Ideales, wie die numerische Einheit.“ Der Raum ist daher auch nicht, wie Newton behauptet, das Sensorium Gottes, da dieses Wort nichts anderes bedeuten könnte, als das Organ, vermittelst welches Gott den Dingen gegenwärtig wäre und sie vernähme; noch weniger eine Eigenschaft Gottes, wie Clarke will; denn wenn er das wäre, so gehörte er zum Wesen Gottes, und es gäbe folglich, da der Raum Theile hat, im Wesen Gottes Theile.“

Ausser dem Raume, der Ausdehnung und anderen materiellen Bestimmungen, kurz ausser dem nur passiven oder leidenden Vermögen gehört aber noch etwas „Anderes zur Constitution des Wesens der Materie.“ Aus den ersten Principien der Monadologie, nach welchen die Seele das universale Princip alles Seins und Wesens ist, ergiebt sich, dass dieses Andere nichts sein kann, als die thätige Kraft. „Wenn die Körper unter bloss mathematischen Begriffen, nämlich Grösse, Figur, Ort und deren Veränderung gedacht würden, ohne Rücksicht auf metaphysische Begriffe, nämlich den Begriff der thätigen Kraft in der Form, und der Trägheit, und des Widerstrebens gegen die Bewegung in der Materie: so wäre es nothwendig, dass die Bewegung eines wenn auch noch so kleinen Körpers, der auf einen anderen noch so grossen stösst, diesem mitgetcilt würde, und folglich der grösste ruhende Körper auch von dem kleinsten, der ihm begegnet, ohne dass dieser dadurch in seinem Laufe aufgehalten würde, mit fortgerissen werden könnte, weil in dem bloss mathematischen Begriffe der Materie kein Widerstreben, sondern vielmehr eine völlige Gleichgiltigkeit gegen die Bewegung liegt. Daher wäre es nicht schwerer, einen grossen Körper aus dem Zustand der Ruhe in den der Bewegung zu versetzen, als einen kleinen, und es gäbe eine Thätigkeit ohne Gegenthätigkeit, folglich kein Maass, die Kraft zu schätzen, da von jedem Alles geleistet werden könnte. Aber dies widerspricht der Ordnung der Natur und den Principien der wahren Metaphysik.“

„Die thätige Kraft ist entweder die ursprüngliche, die jeder körperlichen Substanz an und für sich innewohnt, —

denn ein durchaus ruhender Körper widerspricht der Natur, — und der Seele oder der substanziellen Form entspricht, die aber nur zu den allgemeinen Ursachen gehört, zur Erklärung der besonderen Phänomene nicht hinreicht; oder die abgeleitete, die in der Beschränkung der ursprünglichen besteht, welche Beschränkung in dem gegenseitigen Conflikt der Körper ihren Grund hat." „Keine Substanz erhält daher von einer anderen die Kraft zu handeln, sondern nur die Bestimmung und Begrenzung ihres immanenten Triebes."

Die Qualitäten und abgeleiteten Kräfte oder die sogenannten accidentellen Formen sind nichts weiter, als die Modificationen der ursprünglichen Entelechie, ebenso wie die Figuren Modificationen der Materie sind. „Die Modificationen aber sind gewisse Einschränkungen des substanziellen und für sich bestehenden Wesens; sie fügen der Substanz nichts Neues und Positives zu, sondern nur Grenzen und Negationen; sonst wären alle Veränderungen Erschaffungen. Und die Modificationen sind in einer beständigen Veränderung, während die einfache Substanz beharrt. Daher eine unendliche Menge von Bewegungen und Figuren in jedem Augenblick im Universum und selbst in jedem Theile des Universums entsteht und vergeht."

„Die ursprüngliche Kraft ist das Prinzip der inneren Thätigkeit oder der Vorstellung; die abgeleitete aber das Princip der Bewegung oder der äusseren Thätigkeit, die der inneren entspricht. Die Ursache der Bewegung ist daher unkörperlich, obwohl das Subject der Bewegung der Körper ist. Die Bewegung selbst aber ist nichts weiter als die Veränderung des Orts, und es giebt keine andere Bewegung als die örtliche, obgleich es noch andere Veränderungen als Ortsveränderung giebt. Das materielle Princip der Verschiedenheit der Materie ist daher die Bewegung. Sie ist auch das Princip der Cohäsion. Die Flüssigkeit entspringt von einer mannigfaltigen, die Festigkeit von einer übereinstimmenden Bewegung. Es giebt übrigens nichts so Flüssiges, das nicht noch einen Grad von Festigkeit, nichts so Festes, das nicht noch einen Grad von Flüssigkeit in sich enthielte."

Die Bewegung ist jedoch nichts an sich selber Reales. „Sie ist etwas nur Successives; sie hat daher ebenso wie die Zeit, wenn man es streng und genau nimmt, niemals Existenz, weil sie niemals ganz existirt, indem sie keine coexistirenden Theile hat. Die bewegende Kraft dagegen oder der Trieb existirt vollständig in jedem Augenblicke, und ist daher etwas Wahrhaftes und Wirkliches. Darum erhält sich auch in der Natur, die mehr auf das Wahrhafte Acht hat, als auf das, was keine volle Existenz ausser in unserem Geiste hat, nicht die nämliche Quantität der Bewegung, wie Descartes geglaubt hat, sondern dieselbe Quantität der bewegenden Kraft. Descartes hielt beide für gleichbedeutend. Wie gross und wichtig aber der Unterschied zwischen der bewegenden Kraft und der Grösse der Bewegung ist, mag aus folgendem Beweis erhellen, der sich auf zwei Voraussetzungen stützt, die doch von allen Philosophen und Mathematikern als richtig angenommen werden.* Die erste ist, dass ein Körper, der von einer gewissen Höhe herabfällt, die Kraft erhält, eben dahin wieder hinaufzusteigen, wenn es seine Richtung so mit sich bringt und keine äusseren Hindernisse, wie der Widerstand der Luft, wovon wir jedoch hier abstrahiren, vorhanden sind: dass also z. B. das Pendel genau zu der Höhe, von der es herabfiel, wieder zurückkehren wird. Die zweite Voraussetzung ist, dass, um z. B. den Körper A von 1 Pfund zu der Höhe C D von 4 Ellen emporzuheben, ebensoviel Kraft erfordert wird, wie den Körper B von 4 Pfund zu der Höhe E F von 1 Elle emporzuheben. Hieraus folgt nun, dass der Körper A, wenn er von der Höhe C D

* Clarke bemerkt jedoch in seiner *Cinquième réplique à* Leibniz, dass weder die Cartesianer noch die übrigen Philosophen und Mathematiker ihm seine Voraussetzung zugeben werden, ausser in dem Fall, wo die Zeiten, welche die Körper zum Steigen und Fallen brauchen, die aber Leibniz gar nicht berücksichtige, unter einander gleich sind. Auch die späteren Physiker tadeln ihn darüber, dass er die Zeit ausser Acht gelassen habe. S. Gehler's physikalisches Wörterbuch. Art. Kraft. Uebrigens hatte schon der Abbé de Conti diese Bemerkung gemacht, und Leibniz darauf erwidert, dass die Zeit hier ganz gleichgiltig sei.

herabgefallen ist, genau ebensoviel Kräfte erhalten hat, wie der Körper B, der von der Höhe E F herabfiel. Denn nachdem der Körper A von C nach D herabgefallen ist, erhält er hier die Kraft, bis zu C wieder emporzusteigen, d. h. einen Körper von 1 Pfund (nämlich seine eigene Last) zu einer Höhe von 4 Ellen emporzuheben. Und ebenso hat der Körper B, nachdem er von E nach F gefallen ist, dort die Kraft, nach E wieder hinaufzusteigen, d. h. einen Körper von 4 Pfund (nämlich seine eigene Last) zu einer Höhe von 1 Elle emporzuheben. Also ist der zweiten Voraussetzung zufolge die Kraft des Körpers A, wenn er in D ist, und die Kraft des Körpers B, wenn er in F ist, dieselbe. Aber die Grösse der Bewegung ist keineswegs auf beiden Seiten dieselbe, was sich so zeigt. Durch Galiläi ist erwiesen, dass die durch den Fall von C D (der Höhe von 4 Ellen) erhaltene Geschwindigkeit das Doppelte ist von der durch den Fall E F (der Höhe von 1 Elle) erhaltenen Geschwindigkeit. Multipliciren wir also den Körper A, der wie 1 ist, durch seine Geschwindigkeit, die wie 2 ist, so wird das Product oder die Grösse der Bewegung wie 2 sein; multipliciren wir dagegen den Körper B, der wie 4 ist, durch seine Geschwindigkeit, die gleich 1 ist, so ist das Product oder die Grösse der Bewegung gleich 4. Also ist die Grösse der Bewegung des Körpers A in D die Hälfte der Grösse der Bewegung des Körpers B in F, und doch sind eben die Kräfte beider als gleich befunden worden. Ein grosser Unterschied ist daher zwischen der bewegenden Kraft und der Grösse der Bewegung, so dass die eine nicht durch die andere geschätzt werden kann. Es erhellt hieraus, wie die Kraft nach der Grösse der Wirkung, welche sie hervorbringen kann, z. B. nach der Höhe, zu welcher sie einen schweren Körper heben kann, geschätzt werden muss, nicht aber nach der Geschwindigkeit, die sie dem Körper verleihen kann.“ „Nehmen wir an, dass die ganze Kraft eines Körpers von 4 Pfund, aber nur von einer Geschwindigkeit von einem Grade, auf einen Körper von einem Pfunde übertragen würde, so müsste nach den Principien der Schule Descartes', welche die Kraft nach der Summe der Producte der durch ihre Ge-

schwindigkeit multiplicirten Massen schätzen, dieser Körper eine Geschwindigkeit von 4 Graden bekommen, damit die nämliche Grösse der Bewegung sich erhielte; denn die Masse 4 multiplicirt durch die Geschwindigkeit 1 giebt dasselbe Product wie die Masse 1 multiplicirt durch die Geschwindigkeit 4. Allein wenn der Körper von 4 Pfund mit seiner Geschwindigkeit von einem Grade zu einer Höhe von einem Fusse steigt, so wird der von einem Pfunde nur eine Schnelligkeit von 2 Graden haben, um 4 Fuss hoch steigen zu können. Denn die nämliche Kraft wird erfordert, 4 Pfund ein Fuss hoch und ein Pfund 4 Fuss hoch zu heben. Wenn aber dieser Körper von einem Pfunde 4 Grade Geschwindigkeit erhielte, so müsste er bis zu einer Höhe von 16 Fuss steigen können. Und es könnte folglich dieselbe Kraft, welche 4 Pfund einen Fuss hoch heben konnte, wenn sie auf ein Pfund übertragen wird, dieses 16 Fuss hoch heben. Das ist aber unmöglich; denn die Wirkung ist das Vierfache, und wir hätten daher dreimal mehr Kraft, als vorhanden war, gleichsam aus Nichts gewonnen. Darum muss an die Stelle des Descartischen Princips ein anderes Gesetz der Natur treten, nämlich dieses, dass immer zwischen der vollen Ursache und der vollständigen Wirkung eine vollkommene Gleichheit existirt. Und dieses Gesetz will nicht nur so viel sagen, dass die Wirkungen den Ursachen proportionirt sind, sondern auch, dass jede vollständige Wirkung gleichen Gehalt, gleichen Werth mit ihrer Ursache hat.* Und ob es gleich ein rein metaphysisches Princip ist, so ist es doch von sehr grossem Nutzen in der Physik."**

---

* In seiner Abhandlung *De causa gravitatis* (T. III. p. 233.) drückt Leibniz dieses Gesetz so aus: „Die Energie der ganzen Ursache und der vollen Wirkung, oder eines gegebenen Zustandes und des aus ihm entstandenen Folgezustandes, ist gleich."

** Leibniz verursachte durch dieses sein Gesetz, worauf er einen so grossen Werth legte, bekanntlich eine gewaltige Spaltung und Bewegung in der mathematischen und philosophischen Welt. Kant in „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte." 1746 anerkennt ebensowohl die Leibnizianische Schätzung der Kräfte nach dem Quadrate der Geschwindigkeit, als die Cartesianische nach der

„Die bewegende Kraft muss aber wohl unterschieden werden, und zwar als die todte oder elementarische und als die lebendige. Die lebendige ist immer mit wirklicher Bewegung verbunden; die todte ist die, in welcher noch nicht Bewegung existirt, sondern nur ein Bestreben zur Bewegung. Die lebendige Kraft entspringt aus unendlich vielen wiederholten Eindrücken der todten Kraft. Ein Beispiel der lebendigen Kraft ist der Stoss, der todten der blosse Druck oder die Kraft der Schwere, in Vergleich zu welcher der Stoss eine unendlich grosse Kraft genannt werden kann. Die Elemente der Bewegung sind daher unendlichmal unendlich klein. Auf diesem Begriffe des Unendlichen beruht der Infinitesimalkalkül, welcher allein den bisher für unauflöslich gehaltenen physikalisch mathematischen Problemen gewachsen ist, weil die Natur überall etwas Unendliches wollte."

Die Gravitation darf jedoch keineswegs zu den allgemeinen Eigenschaften der Materie gerechnet werden. „Obwohl die grossen Körper unseres Systems gegen einander gravitiren, so ist es doch eine sonderbare Fiction Newtons oder wenigstens seiner Schüler, alle Materie für schwer zu halten, und zwar schwer gegen jede andere Materie, wie wenn jeder Körper jeden anderen anzöge im Verhältniss seiner Masse und Entfernung, und zwar mit einer eigentlichen Attraction, die nicht von einem verborgenen Drucke der Körper kommen soll, da doch die Schwere gegen das Centrum der Erde und der Planeten gegen einander und gegen die Sonne von der Bewegung irgend eines Fluidums herrühren muss. Ein Körper wird natürlicher Weise nur von einem anderen Körper, der ihn stösst, indem er ihn berührt, in Bewegung gesetzt. Jede andere Wirkung auf die Körper ist entweder mirakulös oder imaginär." „Ebensowenig giebt es, wie Newton und seine Anhängor wollen, in der materiellen Natur einen leeren Raum. Die Luftpumpe beweist keineswegs das Vorhandensein einer

blossen Geschwindigkeit, aber mit Modifikationen und der Beschränkung, dass er unterscheidet zwischen dem mathematischen und natürlichen Körper, in jenem das Cartesische, in diesem das Leibniz'sche Schätzungsmaass begründet findet. A. a. O. Cap. III. §. 115 etc.

Leere, denn das Glas hat Poren, durch die noch allerlei feine Materien dringen können. Und wo wir in einem Körper weniger Dichtheit und Widerstand antreffen, sind wir keineswegs berechtigt, weniger Materie und mehr Leere anzunehmen. Die Qualität der Materie begründet nicht den Widerstand. Das Quecksilber enthält ungefähr 14 mal mehr schwere Materie als das Wasser von gleichem Volumen; aber daraus folgt nicht, dass es auch 14 mal mehr Materie schlechtweg enthält. Denn sowohl das Quecksilber, als das Wasser sind schwere Massen, die aber Poren haben, in die viele nicht schwere und keinen fühlbaren Widerstand äussernde Materie, dergleichen das Licht und andere unmerkliche Flüssigkeiten sind, dringen kann."

---

11. Die Unsubstanzialität der Materie für sich selber, und die Verbindung der Monaden zu einem Leibe.

Wir dürfen jedoch nie vergessen, dass der Materie und allem Materiellen keine Realität an sich zukommt. „Wie das Reale der Bewegung nicht die Bewegung selbst, sondern die Kraft oder Macht ist, so liegt die Realität in der Ausdehnung und in den Phänomenen der Körperwelt überhaupt;" nicht in ihnen selbst, sondern in den intelligibeln und intellectuellen Principien, in den metaphysischen und mathematischen Gesetzen und Regeln, die ihnen zu Grunde liegen; „in (der Grundlage) der Ordnung und der geregelten Reihenfolge der Phänomene und Vorstellungen." Denn „obgleich es in der Natur keine so vollkommen gleichförmige Veränderung giebt, wie die Idee sie erfordert, welche uns die Mathematiker von der Bewegung geben, noch genau solche Figuren, wie die Geometrie sie lehrt; obgleich die Gegenstände der Mathematik nur ideal sind: so können doch die Phänomene der wirklichen Dinge nicht von ihren Regeln abweichen;" ja eben hierin besteht die Realität der Phänomene, die

sie von den Träumen unterscheidet. „Denn der Unterschied der Träume vom Leben besteht darin, dass die Phänomene des Lebens wohlgeordnet und folglich allgemein sind; denn meine Phänomene wären nicht gehörig geordnet, wenn sie nicht mit den Phänomenen Anderer übereinstimmten.“ „Die Akademiker und Skeptiker haben sich daher ebenso wie ihre Gegner nur deswegen in solche Schwierigkeiten verwickelt, weil sie in den sinnlichen Dingen ausser uns eine grössere Realität suchten als die, dass sie geregelte oder regelmässige Phänomene sind.“ „Zur besseren Einsicht in den Grund der Dinge ist es daher selbst gut, die körperliche Substanz beiseite zu setzen, und alle Phänomene nur aus den Monaden und der Uebereinstimmung ihrer Vorstellungen unter einander zu erklären. Dann kann keine Rede sein von räumlicher Nähe oder Ferne der Monaden, und solche sinnliche Ausdrücke und Vorstellungen, wie z. B. dass sie in einem Punkt zusammengehäuft oder im Raume zerstreut sind, erweisen sich dann nur als Fictionen, durch die wir das zu einem Gegenstande unserer Einbildungskraft machen wollen, was allein Object des Denkens ist.“ An sich haben die Monaden nicht einmal eine Lage gegeneinander, nämlich eine reale, die über die Sphäre der Phänomene hinausginge.

Der Satz: „die Materie ist ein Phänomen“, welcher nur eine Modifikation oder weitere Bestimmung von der früher entwickelten Bedeutung der Materie als des allgemeinen Bandes ist, will aber nicht etwa nur so viel sagen, dass sie in Bezug auf uns denkende Subjecte, die wir die Monaden als die wahren Realitäten erkennen, keine Realität an sich ist, sondern er drückt eine Beziehung der Monaden selbst auf einander aus. Die Materie ist so eine Erscheinung, dass sie zugleich die Erscheinung der Monaden für einander ist. Das Fürsichsein der Monade ist ihre Seele, das Füranderessein die Materie. Die Monade ist nicht nur ein vorstellendes, sondern auch ein vorgestelltes und vorstellbares Wesen; sie ist nicht reines, absolutes Subject, — so wäre sie Gott — sie ist auch nothwendig Gegenstand anderer Monaden. Sie bleibt nicht nur im Nominativ und

Aktivum stehen, sie wird auch in den *casus obliquus* und in die leidende Form versetzt. Und dieses Passivum, dieser Accusativus gleichsam der Monade, ist ihre Verbindung nicht nur mit der Materie überhaupt, sondern einer bestimmten, nächsten, ihrem individuellen Wesen besonders entsprechenden Materie — ist ihr Leib. Der Leib ist der seelenvolle Ton, wodurch das In- und Fürsichsein der Monade allgemein vernehmbares Dasein wird.

„Jede Monade ist mit einem Leibe begabt, und ihre Verbindung mit dem Leibe begründet das, was wir eine zusammengesetzte Substanz nennen"; daher „die Substanz entweder einfach oder zusammengesetzt ist", obwohl es, wie sich bei Leibniz von selbst versteht, im strengsten Sinne keine solbst zusammengesetzte Substanz geben kann. Aber der Leib ist, wie aus der Bestimmung der Materie überhaupt hervorgeht, nichts weiter als ein Aggregat, eine Versammlung oder Zusammenhäufung von Monaden oder Substanzen. Es entsteht daher die Frage: wie können wir diesen Plural von Substanzen in den Singular einer zusammengesetzten Substanz zusammenfassen? Nur dadurch, dass unter diesen vielen einen Leib ausmachenden Monaden Eine gleichsam die Monade *par excellence*, durch den höheren Grad der Vorstellung, also der Kraft und Realität, die prädominirende, der Mittelpunkt ist, um den sich die anderen, wie die Planeten um die Sonne, sammeln und bewegen; also nur durch „Subordination", durch das Verhältniss der Dienstherrschaft. „Eine Substanz dient der anderen." Der Leib, den die Monaden zusammen und zu stande bringen, ist ein Bienenstock. Die herrschende Monade ist die Königin oder Bienenmutter. Die Bienen leben nicht in einer so lockeren Verbindung wie die Thiere einer Heerde; sie bilden ein Ganzes; jede einzelne Biene ist nur als ein Glied dieses Organismus anzusehen, hat nur ein Theilleben, eine besondere Function, wie ein Organ meines Leibes. Gleichwohl aber ist jede einzelne Biene ein Individuum für sich, ein besonderes Wesen, das auf seinen eigenen Beinen steht. So, wie die selbständigen Bienen doch Einen Organismus bilden, auf diese Weise müssen wir

uns auch die Monaden vorstellen, wie sie zusammen einen Leib konstituiren.*

„Jede einfache Substanz oder Monade", sagt Leibniz, „welche das Centrum einer zusammengesetzten, wie z. B. eines Thieres, und das Princip seiner Einheit ausmacht, ist umgeben von einer Masse, die aus einer unendlichen Menge von anderen Monaden besteht, welche den eigenen Leib dieser centralen Monade bilden." „Jeder lebendige Leib hat eine herrschende Entelechie, welche die Seele im Thiere ist; aber die Glieder dieses Leibes sind selbst wieder voll von anderen lebendigen Wesen, wovon jedes auch seine Entelechie oder herrschende Seele hat." Und von diesen Monaden herrschen die einen mehr oder weniger über die anderen, daher es unendliche Grade und Stufen in den Monaden giebt." „Die herrschende Monade eines Leibes ist die totale, adäquate Entelechie; die dienenden sind die unvollständigen, der ersten Entelechie als Theile untergeordneten Monaden, die aber auch wieder ihre adäquaten Entelechien haben." „Wie es unterschiedene Grade und Weisen der Vorstellung und Herrschaft giebt, so giebt es daher auch nothwendig unterschiedene Arten von Aggregaten." „Die Einheit, welche bewirkt, dass ein Thier oder organischer Körper ein wesenhaftes Eins ist mit einer herrschenden Seele, ist eine ganz andere, als die Einheit, welche ein einfaches Aggregat, wie einen Haufen Steine bewirkt. Denn diese besteht in einer blossen Einheit der Gegenwart oder des Raumes, jene aber begründet ein neues Wesen, welches die Schule ein wesentliches Eins, ein *unum per se*, nennt, während sie das andere nur ein *unum per accidens* nennt. Deswegen sind die Monaden nicht gleichgiltig dagegen, ob sie jetzt ein Pferd, jetzt ein anderes Wesen bilden; denn da die Monade stets in sich ihre Beziehungen auf alles Andere ausdrückt, so wird sie ganz Anderes vorstellen, wenn sie in einem Pferde, als wenn sie in einem Hunde ist." „Nur da, wo ein organischer Körper mit einer herrschenden Seele oder

* Wer denkt hierbei nicht an die joviale Weise, in der Goethe den Zusammenfluss und die Separation der Monaden dargestellt hat?

ein Thier oder wenigstens ein ihm analoges Wesen ist, muss man daher auch eine körperliche oder zusammengesetzte Substanz annehmen; alles Andere ist blosses Aggregat, eine zufällige, keine an sich seiende Einheit. Wo die Monaden eine zusammengesetzte Substanz bilden, kann man sie sich daher durch ein substanzielles, wesenhaftes Band verbunden denken."[20] „Die Körper werden erst durch dieses substanzielle Band (ihre Verbindung mit einer herrschenden Monade?) etwas Reales." „Aber gleichwohl ist keine dieser dienenden Monaden an dieses Band oder diese herrschende Entelechie festgebunden." „Die Seele geht zwar nicht von einem organischen Körper in den anderen über, sondern bleibt immer in demselben organischen Leibe, ohne dass selbst der Tod eine Ausnahme von diesem Gesetz macht. Aber dieser organische Leib ist selbst in einem beständigen Flusse, und es lässt sich daher von keinem Theile der Materie sagen, dass er immer demselben Thiere oder derselben Seele zu eigen bleibe" — ein Satz, der schon darin begründet ist, dass die Monaden an sich nur Aggregate constituiren, kein Eins dem Wesen nach, daher die die Aggregate bildenden Monaden in einer lockeren Verbindung mit einander stehen, stets in Bereitschaft sind, um neue Verbindungen einzugehen. „Der Körper, den wir als Greise haben, ist nicht mehr derselbe mit dem, welchen wir als Kinder hatten." „Die Herrschaft und Subordination der Monaden besteht aber, wenn man sie in ihnen selbst betrachtet, in nichts weiter als in den verschiedenen Graden der Perceptionen." „Das substanzielle Band (wenn man anders eines annimmt) kann daher, mit Ausnahme der herrschenden, unbeschadet der Monaden, Veränderungen leiden und selbst aufgehoben werden; denn die Seele des Wurms gehört nicht zur Substanz des Körpers, in dem der Wurm sich befindet; sie ist kein substanzieller Theil, kein Ingredienz, sondern nur ein Requisit desselben."

Abstrahirt man vom substanziellen Bande, welches das Princip der Realität der Phänomene ist, und betrachtet man die Monaden selbst, so sind die Körper blosse Aggregate und folglich Phänomene, da „ausser den in den Zustand der Aggre-

gation eingehenden Monaden alles Uebrige durch die blosse Vorstellung, eben dadurch, dass sie zugleich vorgestellt werden, hinzukommt.“ „Wenn aber auch die Körper blosse Phänomene sind, so folgt doch daraus keineswegs, dass uns die Sinne täuschen; denn die Wahrhaftigkeit der Sinne hat nur darin ihren Grund, dass die Phänomene unter sich übereinstimmen, und wir uns im Erfolg nicht täuschen, wenn wir uns auf Erfahrungsgründe verlassen“. „Denn sie sind wohlbegründete Phänomene, wie der Regenbogen oder das Bild im Spiegel, kurz wie fortgesetzte, vollkommen in sich zusammenhängende Träume.“ „Die Dinge bleiben in derselben Ordnung, ob wir blosse Vorstellungskräfte oder noch überdies reale körperliche Substanzen annehmen. Allerdings müssen die Vorgänge in der Seele übereinstimmen mit den Begebenheiten ausser der Seele; aber dazu ist es genug, dass die Vorgänge in einer Seele sowohl mit sich selbst, als auch mit den Vorgängen in jeder anderen Seele übereinstimmen; keineswegs aber ist es nöthig, noch etwas ausser allen Seelen und Monaden anzunehmen, und wenn wir daher z. B. sagen, Sokrates sitzt, so bedeutet das in dieser Hypothese nichts weiter, als dass uns Etwas erscheine, wobei wir den Sokrates und das Sitzen uns vorstellen.“ „Wenn aber auch gleich die Körper keine Substanzen sind, so werden sich doch alle Menschen zu der Meinung hinneigen, dass sie Substanzen sind, gleichwie alle zu der Meinung geneigt sind, dass die Erde ruhe, ob sie sich gleich in der That bewegt.“

---

12. Der allgemeine Zusammenhang des Universums und die Unendlichkeit und Verschiedenheit des organischen Lebens.

Da die Monade ein vorstellendes Wesen ist, so ist der Leib oder die sie zunächst umgebende Sphäre nichts anderes als das Mittel, das Organ, wodurch und zugleich — weil die Seele die substanzielle Form ihres Leibes, weil der Grad der

Realität und Vollkommenheit ihres Körpers oder Organs der Grad der Vollkommenheit der Seele, die „Körper sich daher nicht weniger von einander unterscheiden als die Geister“ — der eigenthümliche Stand- und Gesichtspunkt, von welchem aus sie die Welt vorstellt und von ihr afficirt wird.[21] „Wie daher dieselbe Stadt von verschiedenen Orten aus gesehen, anders erscheint und gleichsam optisch vervielfältigt wird: so giebt es gleichsam ebenso unendlich viele verschiedene Welten, als einfache Substanzen sind, obwohl diese Welten nur perspektivische Vorstellungen einer einzigen Welt aus den verschiedenen Gesichtspunkten einer jeden Monade sind.“ Der Leib ist das unmittelbare, erste Object der Seele, von dem aus sie die anderen Objecte wahrnimmt. „Obgleich die Monade das ganze Universum vorstellt, so stellt sie doch darum den Leib, der ihr besonders anpasst und dessen Entelechie sie ist, viel deutlicher vor, als alle anderen äusseren Dinge.“ „Der Leib steht jedoch nicht isolirt und abgeschnitten da. Alles im Raum ist vielmehr erfüllt und alle Materie in Verbindung mit sich. Wie im erfüllten Raume jede Bewegung auf die entfernten Körper noch eine gewisse Wirkung im Verhältniss zur Entfernung äussert: so wird auch jeder Körper nicht nur von den ihn zunächst berührenden Körpern, sondern vermittelst ihrer auch von den entfernten afficirt, ja diese Mittheilung erstreckt sich bis auf jeden Grad der Entfernung. Jeder Körper wird daher von Allem ergriffen, was im Universum vorgeht, so dass der, welcher Alles durchschaut, in jedem einzelnen Theile lesen kann, was im Ganzen geschieht, ja selbst schon geschehen ist und noch geschehen wird, indem er im Gegenwärtigen das sowohl der Zeit als dem Raume nach Entfernte erkennt. Σύμπνοια πάντα, sagte Hippokrates.“ „Die Gegenwart ist schwanger mit der Zukunft.“ Im Einst liegt schon das Jetzt, im Jetzt das Einst, im fernsten Dort das nächste Hier.

„Wie daher der Leib das ganze Universum in Folge des durchgängigen Zusammenhangs der Materie ausdrückt, so stellt auch die Seele das ganze Universum vor, indem sie den Körper vorstellt, der sich auf sie in einer besonders in-

timen Weise bezieht. „Die Seele kann jedoch in sich nur lesen, was sie deutlich vorstellt; sie kann ihre Vorstellungen nicht auf einmal entwickeln, weil sie nach dem Unendlichen streben.“ „Die Schönheit des Universums könnte man daher in jeder Seele erkennen, wenn man alle ihre Falten, die sich nur mit der Zeit auf eine erkennbare Weise auseinander legen, entfalten könnte.“ „Alle Entelechien sind Bilder des Universums, sind, jede in ihrer Weise, Welten *en miniature*, Concentrationen des Weltalls; sind fruchtbare Einfachheiten, Einheiten der Substanz nach, aber wegen der Vielheit ihrer Modifikationen Unendlichkeiten der Kraft nach; Mittelpunkte, die eine unendliche Peripherie ausdrücken.“ „Eben hierin liegt auch der hauptsächlichste Unterschied zwischen der Monade und dem Atom. Der Zustand der Monade ist wohl, wie der des Atoms, ein Zustand der Veränderung, ein Trieb; das Atom strebt, seinen Ort zu verändern, die Seele oder Monade, ihre Vorstellung. Aber das Atom, ob es gleich Theile hat, hat doch nichts in sich, was eine Mannigfaltigkeit in seinem Triebe hervorbrächte, weil man annimmt, dass seine Theile ihre Beziehungen nicht ändern. Die Monade dagegen hat ihrer Untheilbarkeit ungeachtet einen zusammengesetzten Trieb, d. h. eine Vielheit von Vorstellungen in sich, die einzeln nach ihren besonderen Veränderungen streben und kraft ihres wesentlichen Zusammenhangs mit allen anderen Dingen zugleich in ihr sich befinden. Und eben wegen des Mangels an diesem allseitigen, universalen Rapport widerspricht das Atom Epikurs der Natur. Denn es giebt kein individuelles, einzelnes Wesen, das nicht alle anderen ausdrücken und in sich darstellen müsste.“ „Die Individualität enthält in sich das Unendliche gleichsam im Keime.“ „Daher es auch wichtiger ist, die Seele rücksichtlich der Mannigfaltigkeit ihrer Modifikationen mit dem Universum zu vergleichen, welches sie nach ihrem besonderen Gesichtspunkt vorstellt, und gewissermaassen selbst mit Gott, dessen Unendlichkeit sie endlich darstellt, in einer freilich verworrenen und unvollkommenen Vorstellung vom Unendlichen, als sie durch

den Vergleich mit einem materiellen Atom zu verdeutlichen."

„Die Lebensprincipien gehören nur den organischen Körpern an." „Der Leib der Monade oder eines lebendigen Wesens ist daher immer nothwendig organisch. Denn da jede Monade auf ihre Weise ein Spiegel des Universums ist, das Universum aber sich einer vollkommenen Ordnung und Harmonie erfreut: so muss auch in den Vorstellenden, d. h. in den Vorstellungen der Seele, und folglich auch in den Leibern, als den Standpunkten der Vorstellung, Harmonie und Ordnung herrschen." Der Leib ist organisch, heisst aber nichts anderes, als er ist ein natürlicher Automat, eine Art göttliche Maschine, die aber alle Maschinen der menschlichen Kunst unendlich übertrifft, nicht nur dem „Grade, sondern dem Wesen nach von ihnen unterschieden ist, weil die künstliche Maschine nicht in jedem Theile Maschine ist, die Maschinen der Natur hingegen noch in den kleinsten Theilen bis ins Unendliche Maschinen sind." Sie sind aber so bis ins Unendliche Maschinen, dass jedes Theilchen der Maschine selbst wieder eine eigene Maschine (jedes System wieder ein System von Systemen) ist, jedes auch das kleinste Theilchen ein artikulirtes, unterschiedenes, selbständiges Leben hat, jedes Glied selbst wieder ein Leib, bestehend aus Gliedern, der organische Leib daher eine unbegrenzte Fülle beseelter Leiber ist, — eine nothwendige Folge von dem mehrmals erwähnten Gesetz, dass „die Materie, ja jeder Theil derselben nicht nur theilbar bis ins Unendliche, sondern auch wirklich getheilt ist und eine geordnete Mannigfaltigkeit in sich enthält." „Jeder Theil der Materie kann daher vorgestellt werden als ein Garten voller Pflanzen, als ein Teich voller Fische. Aber jeder Ast der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen seiner Flüssigkeiten, ist selbst wieder so ein Garten, so ein Fischteich."[22] „Und obgleich die Erde und Luft zwischen den Pflanzen des Gartens oder das Wasser zwischen den Fischen des Teiches keine Pflanze, kein Fisch ist, so enthalten sie doch nichts desto weniger Pflanzen und Fische, aber meistens von einer uns nicht mehr bemerkbaren Feinheit",

oder „andere uns vielleicht gänzlich unbekannte Arten lebendiger Wesen." „Daher giebt es im Universum nichts Formloses, nichts Unorganisches, nichts Ungeordnetes, Regelloses, Leeres und Todtes, kein Chaos, keine Verwirrung ausser nur dem Scheine nach." * Aber diese Organismen, die sich überall finden, unterscheiden sich durch die Grade geringerer oder grösserer Vollkommenheit. „Wenn die Monade so gebildete Organe hat, dass vermittelst derselben die Eindrücke, die sie erhält, und folglich die Vorstellungen, die diese repräsentiren, etwas gleichsam Ausgezeichnetes und Hervorragendes (d. i. Bestimmtheit und Deutlichkeit) enthalten (wie wenn z. B. vermittelst der Feuchtigkeiten im Auge die Strahlen des Lichts concentrirt werden und mit mehr Kraft wirken): so kann das fortgehen und geht wirklich fort bis zur Empfindung, d. h. bis zu einer von der Erinnerung begleiteten Vorstellung — einer Vorstellung nämlich, wovon ein gewisser Widerhall (ein Echo gleichsam) lange Zeit in der Seele zurückbleibt, um sich bei Gelegenheit wieder hören zu lassen." „Monaden, die solche mit Gedächtniss verbundene, folglich deutlichere Vorstellungen haben, heissen daher erst eigentliche Seelen. Monaden dagegen, die eine blosse einfache Vorstellung haben, heissen Entelechien oder nackte, blosse Monaden." „Hätten wir keine Deutlichkeit, so zu sagen, keinen pikanten Geschmack in unseren Vorstellungen, so befänden wir uns in einer beständigen träumerischen Stumpfheit, wie dies der Zustand der nackten Monaden ist." Stufen, Grade, Zustände, Weisen, sind darum die einzigen Unterschiede der Wesen. „Alles in der Natur ist analogisch", verwandt, verbunden; Alles ist dem Wesen nach in Allem; die Natur ist überall

---

* Leibniz bemerkt jedoch, dass, wenn er ein Chaos leugne, dies keineswegs von dem ursprünglichen Zustand der Erde und anderer Körper gelte, denn diese seien vielmehr, wie die Erfahrung selbst zeige, einst in einem Zustande äusserlicher Verworrenheit gewesen *(dans un état de confusion extérieure). Notre globe a été un jour dans un état semblable à celui d'une montagne ardente* etc. 5. Brief an Bourguet, 22. März 1714. (T. VI. pg. 213.) Théodic. P. III. § 244—45 und vor Allem seine Protogaea § 2, 3.

sich selbst gleich; „wer Eines wahrhaft weiss, weiss Alles; wer auch nur Einen Theil der Materie begriffe, würde wegen des geschlossenen Zusammenhanges der Dinge zugleich das ganze Universum begreifen." „*C'est tout comme ici,*" „in jedem Wesen ist das Unendliche erkennbar", „das Grösste im Kleinsten aufs Genaueste ausgedrückt", das Fernste im Nächsten idealiter gegenwärtig. Es giebt keinen absoluten Wesenunterschied. *Les dégrés de perfection varient à l'infini. Cependant le fonds est par-tout le même. Il n'y a de la différence que du grand au petit, du sensible à l'insensible.**. Die Seele ist nichts als eine zur deutlichen Vorstellung, zum Bewusstsein erwachte einfache Monade; die einfache Monade, die wir vom aristokratischen Standpunkt unseres Selbstes aus als ein Anderes, als ein indifferentes Neutrum, als ein todtes Ding ausstossen, ist ein Wesen unseres Geschlechts und Wesens, ist nur eine schlafende, noch unentwickelte Seele Ueberall sind Keime, Elemente des Lebens, die sich vielleicht einst noch zu Wesen unseres Gleichen entwickeln. Es giebt keine wahre Verneinung in der Natur, keinen wahren Tod, keine wahre Erzeugung. Der Tod ist nur Einwicklung, Verhüllung, Verminderung, Verkleinerung der Glieder; die Entstehung nur Vergrösserung, Entfaltung, nur Umbildung unter einer anderen Gestalt schon existirender Wesen aus Samen und Keimen, gleichwie die Menschen sich aus den Samenthierchen entwickeln, obwohl ihre Seelen nicht vernünftig sind, sondern es erst werden, nachdem die Empfängniss diese Thiere zur menschlichen Natur bestimmt.[23] Es giebt überhaupt nichts absolut Diskretes in der Natur; alle Gegensätze, alle Grenzen des Raumes und der Zeit und der Art verschwinden vor der absoluten Kontinuität, dem unendlichen Zusammenhange des Universums. „Der Punkt ist gleichsam eine unendlich kleine Linie, die Ruhe nichts als eine nach einer ununterbrochenen Abnahme verschwindende Bewegung, die Gleichheit nichts als eine verschwindende Ungleichheit." „Und dieses Gesetz der Kontinuität verletzt die Natur nie und nirgends. Sie macht

* *Nouveaux Essais* p. 458. 441.

keine Sprünge. Alle Ordnungen der natürlichen Wesen machen nur eine einzige Kette aus, worin die verschiedenen Klassen als so viel Gelenke so enge aneinander sich anschliessen, dass es den Sinnen und der Einbildungskraft unmöglich ist, den eigentlichen Punkt zu bestimmen, wo eine anfängt oder aufhört.“ [24]

---

13. Die Weise des gegenseitigen Zusammenhangs und Verkehrs der Monaden.

So sehr aber alle Dinge unter einander in der herrlichsten Harmonie, im bewundernswürdigsten Zusammenhange stehen, so dass jedes Wesen ein Mikrokosmus ist, in dem im Kleinen enthalten ist und vorgeht, was im Makrokosmus im Grossen existirt und vorgeht, jedes Wesen einem Thermo- und Barometer gleicht, der die Veränderungen in der Atmosphäre der Welt anzeigt: so giebt es doch keinen directen, unmittelbaren, keinen physischen, sondern nur einen metaphysischen Einfluss der Wesen auf einander. „Es ist nicht nur unmöglich, dass die Monaden auf einander einwirken, denn es lässt sich gar kein Mittel denken, wie eine solche Einwirkung zu erklären wäre, sondern ein unmittelbarer Einfluss ist auch unnöthig, denn warum sollte eine Monade der anderen geben, was sie selbst schon besitzt? Das ist ja eben die Natur der Substanz, dass die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht, und Alles aus Einem erkannt werden kann.“ Alles bringen die Monaden ja aus ihrem eigenen Schoosse hervor, und „zwar nicht so, wie etwa die Wärme der Scholastiker ihre Wirkungen hervorbringt; sondern in der Weise eines erhabenen, geistigen Mechanismus, welcher der Grund und die Concentration des körperlichen Mechanismus ist, so dass die Art und Weise, wie eines aus dem anderen folgt, angegeben werden kann.“ „Die Monaden sind kein Princip von Handlungen nach Aussen.“ „Selbst das Princip ihrer Hemmungen liegt in ihnen. Eine Substanz handelt so viel sie vermag, wenn sie

nicht verhindert wird. Die einfache Substanz wird auch wirklich in ihrem Handeln beschränkt und gehemmt; aber nur innerlich von sich selbst." „Nichts kann daher in die einfachen Substanzen störend einwirken; ja sogar in den zusammengesetzten Substanzen, den Körpern, geschieht selbst durch den Stoss der sie umgebenden Körper nichts, was nicht aus dem Inneren käme und sie in ihrer Ordnung stören könnte." Denn „der Körper leidet beim Stosse nur durch seine eigene Federkraft, die die Ursache der bereits in ihm befindlichen Bewegung ist." „Nur der äusseren Erscheinung nach wird den Substanzen Gewalt angethan." „In ihren inneren Bestimmungen aber können die wahrhaften Substanzen nicht gehemmt werden, weil sie die Repräsentation von allem Aeusseren enthalten."

Aber — kann man fragen, und Bayle hat Leibniz diesen Einwurf gemacht — wie ist es denn möglich, dass die Seele, wenn sie sich z. B. im Zustande der Freude befindet, unmittelbar darauf in den Zustand des Schmerzes übergeht, dass sie nicht immer in demselben Zustande beharrt? „Die Natur der endlichen Substanz ist ununterbrochene Veränderung, und zwar nach einer bestimmten Ordnung, welche, ohne sich je zu verändern, die Substanz in alle sie betreffenden Zustände, aber nicht mit Zwang, sondern im Einklange mit ihrer eigenen Spontaneität bringt. Und dieses Gesetz der Ordnung, welches die Individualität jeder besonderen Substanz ausmacht,* steht im genauen Zusammenhang mit den Begebenheiten in jeder anderen Substanz und im ganzen Universum. Diesem Gesetze zufolge geht nun die Seele von der Freude zum Schmerze über, in dem Augenblicke, wo in dem Zusammenhange ihres Leibes eine Unterbrechung geschieht, weil es das Gesetz, die Natur dieser untheilbaren Substanz ist, auszudrücken und vorzustellen, was in diesem Körper geschieht."

* *Chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuitatis seriei suarum operationum et tout ce qui lui est arrivé et arrivera.* (à M. Arnauld). (T. II, p. 46.) *L'avenir dans chaque substance a une parfaite liaison avec le passé. C'est ce qui fait l'identité de l'individu.* Nouv. Essais. L. II. ch. 1. § 12. Vgl. auch Théod. P. III. § 291.

Der Verkehr der Substanzen unter einander ist daher nur ein idealer. Die realen Wesen wirken nur als von ihr vorgestellte auf die Monade ein; aber sie können auch nicht anders einwirken, denn sie ist Seele oder doch ein seelenartiges Wesen. Die Monade leidet nur von sich selbst; sie ist nur mit sich beschäftigt; sie ist nur theoretisch-thätig. Das Licht, das die Monaden auf einander ausströmen, oder in dem sie sich gegenseitig schauen und wahrnehmen, ist nicht das energische Licht der Sonne, sondern der affektlose Mondschein. Ihren Eindrücken fehlt die Sinnlichkeit, die Glut unmittelbar gegenwärtiger Eindrücke; sie haben nur die Kraft von Reminiscenzen, wo der Gegenstand nur so, wie er in uns noch ist, nicht durch sich selbst auf uns einwirkt. Die Monade wird zwar von Allem, was in der Welt vorgeht, in Folge ihrer eigenthümlichen Natur, die nur aus Nerven, nicht aus Fleisch und Blut besteht, afficirt und ergriffen; aber sie ist kein an Ort und Stelle sich befindender Augen- und Ohrenzeuge von den Weltbegebenheiten; ihre Theilnahme daran gleicht nur der Theilnahme des Lesers; sie ist nur aus der Ferne dabei. Bei einer Sache aber nur aus der Ferne sein, ihre Vergegenwärtigung ohne wirkliches Dasein ist eine Vorstellung. Durch diese Theilnahme wird daher die Monade auch nicht aus sich herausgerissen, nicht in dem Hausfrieden ihrer Seele gestört. Mit einem Worte — die Monade ist nicht mithandelnde Person, nur Zuschauer des Welttheaters. Und eben hierin liegt der Hauptmangel der Monadologie.

„Zwischen den Monaden besteht nur Uebereinstimmung, kein wirklicher Verkehr; daher die herrschende Monade auch die Existenz der anderen Monaden nicht beschränkt“ „Wenn man sagt, dass eine Monade von der anderen verhindert wird, so ist das nur von der Vorstellung der anderen in ihr zu verstehen.“ „Die Einwirkung einer Substanz auf eine andere besteht nicht darin, dass sie irgend eine Wesenheit oder etwas Reales von sich herauslässt und der anderen einpflanzt, wie man es sich gewöhnlich vorstellt. In der materiellen Welt hat man wohl Recht, durch das Ausströmen und Aufnehmen von Theilen die Phänomene der

Natur auf mechanischem Wege zu erklären; aber die materielle Masse ist keine Substanz.“ „Handlung nach Aussen kommt der Monade zu, inwiefern sie vollkommen ist. Die Monade handelt aber, wenn sie deutliche Vorstellungen hat; leidet, wenn sie verworrene hat. Die Vollkommenheit einer Monade vor der anderen besteht daher nur darin, dass wir in ihr die Gründe finden, woraus wir die Vorgänge in der anderen erklären können, und nur insofern, als wir solche Gründe finden, sagen wir, dass sie auf die andere wirkt.“ „Darum sind die Handlungen und Leiden der Monaden wechselseitig. Dieselbe Monade ist activ, insofern das, was wir in ihr deutlich erkennen, zum Erklärungsgrund von den Vorgängen in einer anderen dient, passiv insofern, als wir in dem, was in einer anderen deutlich erkannt wird, den Erklärungsgrund von den Vorgängen in ihr finden.“

Dasselbe, was von dem Verhältniss der einfachen Substanzen zu einander, gilt auch von dem Verhältniss der zusammengesetzten und einfachen Substanzen oder der Seelen und Leiber untereinander. „Die Scholastiker glaubten, dass zwischen der Seele und dem Leibe ein gegenseitiger physischer Einfluss stattfände; aber seitdem man erwogen hat, dass der Gedanke und die ausgedehnte Masse nichts mit einander gemein haben, ja von Grund aus unterschiedene Wesen sind, haben mehrere Neuere angenommen, dass zwischen der Seele und dem Leibe kein physischer Verkehr stattfindet, obgleich der metaphysische Verkehr, welchem zufolge Leib und Seele ein Subject oder eine Person ausmachen, immer seinen Bestand hat.“ „Denn es ist unerklärbar, wie aus Vorstellungen der Seele in der Materie Figuren und Lagen entspringen, oder wie aus materiellen Figuren und Bewegungen Vorstellungen entstehen sollten.“ „Wenn ein physischer Verkehr stattfände, so würde die Seele den Grad der Schnelligkeit und die Richtungslinie der im Körper befindlichen Bewegungen verändern, und umgekehrt würde der Leib die Reihenfolge der Gedanken in der Seele verändern. Aber eine solche Einwirkung kann man aus keiner wesentlichen Bestimmung weder des Leibes, noch der Seele ableiten. Descartes

suchte einen Ausgleich und hat darum einen Theil der Handlung des Körpers von der Seele abhängig gemacht. Er erkannte es als ein Gesetz der Natur, dass sich die nämliche Grösse der Bewegung in den Körpern erhielte, und schloss daraus, dass der Einfluss der Seele dieses Gesetz der Körperwelt unmöglich aufheben könnte. Aber er glaubte, dass die Seele doch die Macht haben könnte, die Richtung der Bewegungen, die im Körper vorgehen, zu verändern, fast gerade so, wie ein Reiter seinem Pferde keine Kraft giebt, aber es doch nach Gutdünken da- und dorthin lenkt. Allein die Seele hat keine Instrumente, wie der Reiter, deren sie sich zur Hervorbringung dieser Wirkung bedienen könnte. Die Veränderung der Richtungslinie ist ebensowenig aus der Natur der Seele und des Leibes, d. h. des Gedankens und der Masse erklärbar, wie die Veränderung der Grösse der Kraft." Die Schule Descartes' nahm daher ihre Zuflucht zu dem System der Gelegenheitsursachen, wo Gott selbst unmittelbar bei Gelegenheit eines Willensactes einen diesen Willen vollziehenden Act des Körpers hervorbringt. Aber „hier lässt man in einer natürlichen und gewöhnlichen Sache Gott wie einen *deus ex machina* auf ungewöhnliche, wunderbare Weise ins Mittel treten, und es widerspricht daher dieses System der Natur und Vernunft." Es bleibt daher nur die Weise, wie die Monaden mit einander in Verkehr und Wechselwirkung stehen, als die wahre Kategorie übrig, unter der wir das Verhältniss der Seele und des Leibes zu denken haben. „Die Seelen empfinden wohl das, was ausser ihnen vorgeht; aber nur durch das, was in ihnen selbst vorgeht, und kraft der allgemeinen Harmonie, welche jede Substanz zu einem lebendigen Spiegel des Weltalls macht, den äusseren Dingen entspricht." „Wenn die Seele etwas mit Erfolg will, so ist die körperliche Maschine von selbst, in Folge ihrer eingeborenen Bewegungen, zur Vollstreckung dieses Willens bereit und geneigt; und wenn die Seele die Veränderungen ihres Leibes wahrnimmt, so bekommt sie nicht vom Körper, als störte er die Gesetze der Seele, sondern nur aus der Reihe der vorangegangenen, aber confusen Vorstellungen neue Vor-

stellungen." „Die Seele giebt dem Körper weder eine Bewegung, noch eine Richtung oder Bestimmung der Bewegung, die nicht aus den vorhergegangenen Zuständen und Bewegungen der Materie auf mechanische Weise erklärt werden könnte. Behauptet man das Gegentheil, so verwandelt man die Seele in einen, wenn auch noch so dünnen und feinen Körper, oder man verfällt auf unverständliche und nichts erklärende Principien." „Obgleich die nächste Quelle aller Thätigkeit in der Seele liegt, wie die Quelle des Leidens in der Materie, so darf man deswegen doch nicht glauben, dass die Seele durch ihre immanente Thätigkeit, nämlich Trieb und Vorstellung, die mechanischen Gesetze des Körpers unterbricht, sondern dass sie vielmehr nur in Gemässheit derselben handelt." „Es wäre ein Mirakel, wenn die Seele etwas im Körper bewirkte, was wider die Natur des Körpers wäre." „Wohl nach dem Verlangen der Seele, aber nicht durch das Verlangen, sondern durch mechanische Gesetze entspringen Bewegungen im Körper." „Den inneren Vorgängen, d. h. den Handlungen der Seele, entsprechen nur äussere im Körper." „Die Seele befolgt daher nur ihre Gesetze, der Leib die seinigen. Die Seelen handeln nach den Gesetzen der Zweckursachen, die Körper nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen oder Bewegungen. Ja, in diesem System handeln die Leiber, als wenn es keine Seelen gäbe, und die Seelen handeln, als gäbe es keine Leiber, und beide handeln, als wenn beide auf einander wirkliche, unmittelbare Einflüsse hätten." Aber ungeachtet ihrer Selbständigkeit sind Leib und Seele „in der schönsten Harmonie", in der innigsten Einheit. „In der Seele giebt es selbst Vorstellungen, die der Circulation des Blutes und den inneren Bewegungen der Eingeweide entsprechen, die man jedoch ebensowenig wahrnimmt, wie das Geräusch des Wassers, wenn man in der Nähe einer Mühle wohnt. Wenn es Eindrücke im Körper gäbe, sei es im Schlafe oder im Wachen, von denen die Seele ganz und gar nicht afficirt würde, so müsste man in der That der Einheit der Seele und des Leibes Grenzen setzen, gerade wie wenn die körperlichen Eindrücke eine gewisse Figur und

Grösse haben müssten, um von der Seele wahrgenommen zu werden, was aber mit der Unkörperlichkeit der Seele unverträglich ist, denn es giebt keine Proportion zwischen einer unkörperlichen Substanz und einer solchen oder solchen Modification der Materie."

„Der Grund dieser Uebereinstimmung ist aber in einer prästabilirten Harmonie oder in Gott zu suchen, durch den der Einfluss einer Monade auf die andere, der bei den einfachen Substanzen nur ein idealer ist, zur Wirkung kommt." „Insofern die Seele Vollkommenheit hat und deutliche Gedanken, hat Gott den Leib ihr angepasst und im Voraus so gemacht und vorherbestimmt, dass der Körper getrieben ist, ihren Willen zu vollstrecken; und insofern die Seele unvollkommen ist und ihre Vorstellungen verworren sind, hat Gott die Seele dem Leibe angepasst, so dass die Seele sich von den Leidenschaften, welche aus den körperlichen Eindrücken entspringen, bewegen lässt." Die Freiheit der Seele wird dadurch keineswegs aufgehoben. „Es ist dies gerade so, wie wenn einer, der alles wüsste, was ich morgen meinem Diener für den ganzen Tag anbefehlen würde, einen Automaten machte, welcher diesem Diener vollkommen ähnlich wäre, und morgen zur bestimmten Zeit alle meine Befehle vollzöge. Dessen ungeachtet wären aber doch meine Befehle frei, obgleich in der Handlung des Automaten, welcher den Diener machte, nichts von Freiheit zu finden wäre. Und dieser Automat würde von mir auf ideale Weise abhängig sein, kraft der Weisheit dessen, welcher in der Voraussicht meiner zukünftigen Willensacte ihm die Einrichtung und Fähigkeit gegeben hätte, mir zur bestimmten Zeit für den kommenden Tag zu dienen. Die Kenntniss von meinem künftigen Willen würde der Bewegungsgrund dieses grossen Künstlers gewesen sein, dieses Automat nachher zu machen: mein Einfluss wäre ein objectiver (idealer) und der seinige ein physischer."

14. Die Bedeutung der prästabilirten Harmonie.

Die prästabilirte Harmonie ist, obwohl sein Favoritkind, Leibnizens schwache Seite, wenn man sie wenigstens in einem so äusserlichen Verstande nimmt, wie sie gewöhnlich genommen wird, woran allerdings Leibniz selbst Schuld ist. Die populären Vorstellungen von einem aparten, extramundanen Wesen, das nur in ein äusserliches, mechanisches Verhältniss zu den Dingen tritt, überschatten hier wie anderwärts die an sich so tiefe Metaphysik Leibnizens; aber man darf in diesem Schatten nicht das Wesen seiner Philosophie finden wollen. Leibniz huldigte der Theologie seiner Zeit; aber so, wie ein geistreicher, hochgebildeter Mann im Gefühle seiner Superiorität einer Dame huldigt, und in der Konversation mit ihr seine Ideen in ihre Sprache übersetzt, ja paraphrasirt, obwohl leider! nicht zu leugnen ist, dass diese *déférence* und *complaisance* gegen die Theologie zugleich einen inneren und zwar sehr nachtheiligen Einfluss auf seine Philosophie hatten. Wohl darf man insofern den Unterschied zwischen einem esoterischen und exoterischen Leibniz machen, obgleich es sehr schwer ist, die Grenzen beider zu bestimmen, da Leibniz höchst selten *dans la rigueur métaphysique* spricht. Aber so viel ist gewiss, dass die prästabilirte Harmonie in einem den Monaden nur äusserlichen Verstande genommen ganz dem Geiste Leibnizen's widerspricht. Er bedient sich zwar selbst äusserlicher Ausdrucksweisen, wie wenn er sagt: „Gott hat Alles im Voraus ein für alle Mal geregelt." (Théodicée § 9.) „Gott hat anfänglich schon die Seele so geschaffen, dass sie sich vorstellen muss, was im Körper vorgeht, und den Körper so, dass er von selbst die Befehle der Seele vollstrecken muss." (Ebendaselbst § 62.) Der Ausdruck *préétabli* drückt keine metaphysische Bestimmung aus. Das leidige Vorher oder Voraus ist vielmehr eigentlich nichts weiter, als eine Bitte an den Gedanken, nicht bis ans Ende seine Analysis fortzusetzen, um nicht an einen Stillstandspunkt seines Verstandes zu kommen.* Aber dem Willen, der das Dasein

* Leibniz sagt übrigens selbst (z. B. *Commerc. Epist. Feder* p. 106), dass in seinem Systeme der prästabilirten Harmonie etwas Miraculöses

der Dinge begründet, der erschafft, geht wesentlich bei Leibniz die Vernunft vorher, die als göttliche, unbeschränkte Vernunft das Wesen der Dinge selbst ist, oder doch in sich enthält. Er sagt daher: „Jedes Ding hat auf ideale Weise oder in der Idee — aber die Idee ist das Wesen des Dinges oder repräsentirt es — vor seiner Existenz zu dem Entschluss mitgewirkt, den Gott hinsichtlich der Existenz aller Dinge gefasst hat." „In den Ideen Gottes fordert jede Monade mit Grund, dass Gott bei der uranfänglichen Anordnung der übrigen Monaden auf sie Rücksicht nimmt." „Indem Gott zwei einfache Substanzen vergleicht, so findet er in jeder Gründe, die ihn bewegen, die eine mit der anderen zu verknüpfen." Nichts ist dem Leibniz zuwiderer, als die Vorstellung einer vernunftlosen, leeren Macht, eines blossen Willens, einer indifferenten, bestimmungslosen Wahl. „Der Wille ohne Vernunft", sagt er selbst trefflich, „ist der Zufall der Epikuräer." Das Wesen Gottes beruht nur auf der Vernunft. *La nature de Dieu est toujours fondée en raison.** Wie die Existenz das Wesen, so setzt bei ihm der Wille die Vernunft voraus. Der Wille ist ihm, in metaphysischer Strenge gesprochen, nichts als die Affirmation, die Macht der Vernunft, die sich bethätigende Vernunft. Nichts bekämpft er daher auch mit mehr Nachdruck, als die Vorstellung eines Poiret, Buddeus und Anderer, die die Wahrheit der Gesetze und Ideen vom Willen Gottes abhängig machten. „Nur die zufälligen Wahrheiten (die Facta und Begebenheiten) hängen vom göttlichen Willen ab, aber die nothwendigen allein vom göttlichen Verstande." Daher setzt er auch sein System der prästabilirten Harmonie als das System, in dem alles verbunden und harmonisch ist, *tout va par raisons* (Théod. § 353), den Vorstellungen Bayle's entgegen, der mit den Anhängern Descartes' der Meinung war, dass „die Vorstellungen z. B. der sinnlichen Qualitäten, welche

stattfinde und Gott auf ausserordentliche Weise eingreife; aber dies sei nur der Fall am Anfang der Dinge, nachher ginge Alles seinen Gang fort nach den Gesetzen des Leibes und der Seele.

* Brief 11. an Th. Burnet.

Gott nach ihnen der Seele bei Gelegenheit der körperlichen Bewegungen gieht, nichts enthielten, was diese Bewegungen repräsentire, oder ihnen entspräche, so dass es ganz gleichgiltig wäre, oh uns Gott die Vorstellungen der Kälte, der Wärme, des Lichts oder ganz andere Vorstellungen bei ebenderselhen Veranlassung gäbe." Er sagt: „Ich kann mich nicht genug darüber wundern, wie so gescheidte Köpfe an solchen unphilosophischen, den Grundmaximen der Vernunft widersprechenden Meinungen Geschmack finden konnten. Nichts bezeugt mehr die Unvollkommenheit einer Philosophie, als wenn der Philosoph sich zu dem Geständniss gezwungen sieht, dass seinem Systeme zufolge sich etwas zutrage, wovon er aher keinen Grund angeben könne. Denn mag Gott oder die Natur handeln, die Natur wird immer ihre Gründe haben*." Er weist dem Bayle einen Irrthum nach, wenn er glaube, dass Alles, was nur in Folge allgemeiner Gesetze geschehe, ohne Wunder geschehe, wenn auch gleich Gott willkürlich diese Gesetze gegeben hahe, und dass es nur von dem Willen Gottes, nicht von der Natur der Dinge ahhänge, wenn z. B. die Wunden des Körpers in der Seele das Gefühl des Schmerzes erregten und sagt: „Wenn das Gesetz nicht auf Gründen beruht und ein Ereigniss nicht durch die Natur der Dinge erklärt werden kann, so kann es nicht anders als auf wunderbare Weise geschehen. Wenn Gott z. B. verordnet hätte, dass sich die Körper in einer Kreislinie hewegen sollten, so wären zur Vollstreckung dieses Befehls beständige Wunder nöthig gewesen; denn es steht im Widerspruch mit der Natur der Bewegung, welcher zufolge der Körper die Kreislinie verlässt, um in der geraden Tangente seinen Lauf fortzusetzen, wenn nichts ihm im Wege steht. Es würde daher der blosse Befehl Gottes, dass eine Wunde eine angenehme Empfindung erregen solle, zur Realisirung nicht hinreichen; er müsste dazu auch natürliche Mittel finden. Das wahre Mittel aber, wodurch Gott bewirkt, dass die Seele Empfindungen von den Vorgängen in ihrem Körper hat, ist die Natur der Seele,

* Théod. § 340. und Nouv. Essais Liv. IV. chap. III. § 7.

welche die Körper repräsentirt, und im Voraus so gemacht ist, dass die Vorstellungen den Veränderungen des Körpers entsprechen. Die Vorstellung steht daher in einem natürlichen Zusammenhang mit dem Vorzustellenden. Wenn Gott die runde Gestalt eines Körpers durch die Idee eines Vierecks darstellen liesse, so wäre dies eine sehr unpassende Darstellung, denn in der Vorstellung wären Winkel, während doch im Gegenstande Alles krummlinig wäre. Die Vorstellung unterdrückt wohl oft etwas in den Gegenständen, wenn sie nämlich unvollkommen ist; aber sie kann zu ihnen nichts hinzuthun, sonst wäre sie falsch. Uebrigens findet eine vollständige Unterdrückung in unseren Vorstellungen nie statt, obwohl die konfusen Vorstellungen mehr unterdrücken, als wir glauben." Die prästabilirte Harmonie beruht daher auf der Natur der Dinge; sie liegt im Wesen der Seele selbst: sie ist an sich nur der äusserliche, populäre, theologische Ausdruck von der metaphysischen Identität der Seele und des Leibes, von der Bestimmung, nach welcher die Seele die herrschende Entelechie, die substanzielle Form, die wesentliche Kraft ihres Körpers ist. Die Seele ist wesentlich, ja ist gar nichts Anderes, als die Repräsentation der Vielheit in der Einfachheit. Sie ist nichts Anderes, als der concentrirte, in einen untheilbaren Mittelpunkt zusammengezogene Mechanismus; der Leib nichts als gleichsam die entfaltete, ausgedehnte Seele. Die Seele ist ein metaphysischer Punkt; derselbe Punkt, aber als mathematischer oder vielmehr physikalischer, ist der Leib. Oder: als Object der Metaphysik, des klaren, deutlichen Denkens, ist die Monade Monade, Seele; als Object der Physik, der Imagination, der sinnlichen Vorstellung, ist sie der Leib. Der Leib ist ein materieller Mechanismus, die Seele ein geistiger, immanenter Mechanismus. „Die Gründe der Mechanik, die in dem Körper entfaltet und auseinander gewickelt sind, sind in den Seelen oder Entelechien zusammengefasst und gleichsam concentrirt, und finden dort selbst ihre Quelle." „Die Seele ist eine Art geistiger Automat." Alles, was im Leibe ist und vorgeht, ist und geht daher auch in der Seele vor, und umgekehrt Alles, was in der Seele vorgeht,

hat auch seinen Ausdruck im Leibe; „selbst die abstractesten Raisonnements finden noch vermittelst der Zeichen, die sie der Einbildungskraft vorstellen, im Körper entsprechende Bewegungen.“ Im letzten innersten Grund der Monade aber beschaut, ist der Leib (subjectiv) nichts als eine verworrene Vorstellung, und, als Gegenstand, nichts als eine verworren vorgestellte Seele. Die Harmonie zwischen Leib und Seele reducirt sich daher auf die Harmonie zwischen dem Princip der Thätigkeit und dem Princip des Leidens, die beide in der Monade selbst liegen.

Allerdings trägt die prästabilirte Harmonie auch den Charakter der Aeusserlichkeit oder Willkürlichkeit an sich. Die Frage nach dem Zusammenhange der Seele mit dem Leibe ist bei Leibniz eins mit der Frage nach der Communication der Substanzen untereinander. Es ist daher hier dieselbe Unbestimmtheit, wie früher bei der Frage, ob und wie die Monaden ein *unum per se* oder *per accidens* bilden; denn obwohl die Monaden ihrem Wesen nach höchst reizbarer, sensibler und beziehungsreicher Natur sind, so sind sie doch zugleich ihrer Existenz nach ausser einander und in dieser Trennung als selbstständig vorausgesetzt. „Die Monaden haben sowohl ihre thätige, als leidende Natur (d. h. sowohl ihr Immaterielles als Materielles) von einer allgemeinen und höchsten Ursache erhalten, weil sie sonst wegen ihrer Unabhängigkeit von einander nicht diese Ordnung, diese Schönheit, diese Harmonie, die wir in der Natur finden, hätten hervorbringen können.“ „Dieser vollkommene Einklang von so vielen Substanzen, die keine Gemeinschaft mit einander haben, kann nur von der allgemeinen Ursache kommen.“ „Denn da jede Seele auf ihre Weise die äusseren Erscheinungen ausdrückt und diese Ausdrucksweise nicht durch irgend einen Einfluss der anderen besonderen Wesen bekommen kann, sondern vielmehr aus dem eigenen Vermögen ihrer Natur schöpfen muss, so muss sie nothwendig diese Natur oder diesen inneren Grund der Ausdrücke der äusseren Erscheinungen von einer allgemeinen Ursache haben, von welcher alle diese Wesen abhängen, und welche bewirkt, dass die eine mit der anderen in vollkommenem

Einklang steht." Aber es ist auch zu erkennen, dass die prästabilirte Harmonie nicht die Bedeutung der Begründung einer Realität, sondern nur die der Erklärung eines Phänomens hat. Ja sie drückt eigentlich nur aus und bezweckt nur eine Harmonie zwischen der Leibniz'schen Metaphysik und den gewöhnlichen populären Vorstellungen vom Körper und seiner Communication mit der Seele, obwohl diese Verbindung des philosophischen Gedankens mit der populären Vorstellung nicht eine äusserliche, subjective, absichtliche Beziehung, sondern ein objectives Ingredienz der Leibniz'schen Philosophie selbst ist. Das Reale, Substanzielle ist die Monade; die Monade aber nichts ohne Vorstellung, und diese ist eben das Medium zwischen dem Inneren und Aeusseren, der Zusammenhang der Dinge, der somnambülische Rapport der Monaden mit einander. Die Harmonie, so als identisch mit der Vorstellung gefasst, ist daher ursprünglich zugleich mit dem Wesen der Monade gesetzt, nur ein sekundärer Ausdruck von einer metaphysischen Bestimmung, wie sie auf dem Standpunkt der sinnlichen Vorstellung angeschaut wird. Dass solche Ausdrücke, (wie wenn er von Leib und Seele als zwei besonderen Substanzen spricht, beide sogar *êtres d'un genre tout-à-fait différent* nennt und mit zwei Uhren vergleicht, die Gott von Anfang an so eingerichtet und gestellt hat, dass sie fürderhin immer mit einander übereinstimmen — ein Gleichniss, das schon Arnold Geulincx gebrauchte) ausserhalb der Leibniz'schen Metaphysik, nur innerhalb der populären, sinnlichen Vorstellungsweise eine reale Bedeutung haben, folglich nur Accomodationen, sei es nun frei- oder unfreiwillige, sind, wird Jeder zugeben, der einigermaassen in Leibniz eingedrungen ist. Ausserdem wäre gar kein Unterschied zwischen dem System des Occasionalismus, wo Leib und Seele als zwei besondere, sich entgegengesetzte Wesen oder Substanzen, die daher nothwendig nur eine absolute Substanz verbinden kann, gefasst sind, und dem Leibniz'schen System. Zwar sagt Leibniz selbst an einer Stelle, der Uebergang vom Occasionalismus zu seinem System sei ganz leicht, was in vieler Beziehung auch richtig ist; aber das ist ja

gerade das seine Philosophie vom Occasionalismus specifisch unterscheidende, einen positiven Fortschritt in der Geschichte der Philosophie bildende Moment, dass er aus der Natur der Seele abzuleiten sucht,[25] was die Schule Descartes' nur durch die unbestimmte Vorstellung einer schrankenlosen Macht, durch den Willen Gottes, zu stande brachte — ein Fortschritt und Gang, der der Gang der ganzen Menschheit ist, indem dieser in nichts anderem besteht, als das Reich des willkürlichen Gottes immer mehr und mehr zu beschränken, und den Begriff und das Leben des wahren, des mit Vernunftnothwendigkeit handelnden, des mit Erkenntniss und Wissenschaft übereinstimmenden Gottes, als aus welchem allein eine Natur und Geschichte erkennbar und begreiflich* ist, an seine Stelle zu setzen.

---

15. Die Schranke und das Verhältniss der abgeleiteten Monaden zur ursprünglichen, ersten Monade.

Das Unbestimmte und Schwankende in dem Begriffe der prästabilirten Harmonie beruht auf einer Unbestimmtheit ebensowohl in dem Begriffe der Schranke, mit welcher die prästabilirte Harmonie aufs Engste zusammenhängt, wie in dem Begriffe der unbeschränkten, allgemeinen Substanz, welche der Grund der Harmonie ist. Die Endlichkeit, darum Abhängigkeit der Monaden beruht auf ihren verworrenen Vorstellungen, auf der Materie, d. i. ihrer Verwicklung mit anderen Monaden. Aber wenn wir von den verschiedenen Bestimmungen, die zusammen das Wesen der Monade ausmachen, die Bestimmung des Fürsichseins hervorheben, so ist die Monade für sich selbst unbeschränkt, sind die anderen keine Schranke für sie; denn jede ist selbständig, keine hat einen Einfluss auf die andere. Die Monaden sind daher dieser Be-

* „Aus der blossen Willkür Gottes kann schlechterdings nichts hervorgehen", heisst es bei Leibniz, 2. Brief an Bourguet.

stimmung zufolge nicht durch sich selbst, noch durch einander, sondern durch ein von ihnen unterschiedenes, ausser und über ihnen seiendes Wesen ursprünglich in Verbindung gebracht: also beschränkt, bestimmt, als endliche Wesen gesetzt, wiewohl die Monade insofern, als zur Bestimmung des Fürsichseins die der Thätigkeit und Repräsentation der anderen gehört, sich wesentlich auf diese anderen bezieht und daher durch sich selbst beschränkt ist. Aber eben auch aus diesem Begriffe des Fürsichseins hätte die Schranke abgeleitet werden sollen, um keinen Mangel übrig zu lassen. Die Schwierigkeiten, die sich hier darbieten, werden von Leibniz nicht auf begriffmässige Weise, sondern nur durch das Mittel der Vorstellung gehoben. Es ist nur eine Assertion, keine Deduction, dass die Monade beschränkt ist, wie wenn er in der früher angeführton Stelle sagt: „Die Monaden sind keine reinen, absoluten, sondern beschränkte Kräfte.“ Zugleich ist aber der Begriff der Monaden der Begriff der absoluten Realität, nur die Monade der adäquate Ausdruck für alle Wirksamkeit, Wahrheit und Wesenhaftigkeit. Der Begriff der Monade hat daher insofern seine adäquate Existenz erst in Gott, geht nur in ihm ohne Rest auf. Leibniz nennt Gott darum die ursprüngliche Monade oder die ursprüngliche einfache Substanz, die anderen Monaden, die die Productionen derselben sind,[26] und gleichsam durch ununterbrochene Ausstrahlungen der Gottheit entspringen, die abgeleiteten Monaden. Zur Monade gehört jedoch wesentlich ein eigenes, individuelles, einzelnes Leben. Gott kann darum wieder nur uneigentlich als Monade bestimmt werden; der Begriff der Monade verschwimmt in dem Ocean des absolut unbeschränkten Wesens, verliert hier seine specifische Bedeutung. Und doch ist, wie gesagt, alle Realität an den Begriff der Monade gebunden. Zum Fundament haben wir darum einen gemeinschaftlichen Begriff; die Unterschiede daher der ursprünglichen, unendlichen Monade von der abgeleiteten, endlichen, reduciren sich nur auf Bestimmungen der Vorstellung oder Einbildung, nicht des Gedankens, — so, wenn Leibniz die oberste Substanz die grosse Einheit, die

anderen Einheiten nur Emanationen und Bilder derselben nennt — reduciren sich nur darauf, dass die gemeinschaftlichen, den Begriff der Monade konstituirenden Bestimmungen in der endlichen Monade in einem beschränkten, in der unendlichen in einem unbeschränkten Maasse existiren. Aber eben damit fällt der bestimmte Sinn und Gedanke auf die Seite des Endlichen, die unbestimmte, blosse Vorstellung auf die Seite des Unendlichen. Das Unendliche ist die Nacht, in der das Tageslicht des Verstandes ausgeht; das Fatum gleichsam, vor dem die polytheistische Monadenwelt, das Reich des ὅρος, das Reich der Grenzen, Formen und Gestalten, verschwindet. Etwas anderes ist es freilich, wenn eine Bestimmung, die an und für sich, ihrer Natur nach, selbst da, wo sie im Endlichen vorhanden ist, etwas Wesenhaftes (Positives) ausdrückt, als absolut und uneingeschränkt gedacht wird; denn hier ist die Entfernung der Schranke nur das objective Mittel, sie in ihrem Wesen zu begreifen. So ist es, wenn Leibniz Gott als das Wesen bestimmt, welches eine vollkommene und deutliche, d. h. rein immaterielle Erkenntniss von Allem hat, oder als das Wesen, welches ohne alle Beimischung von Leiden reine Thätigkeit ist: denn die Thätigkeit ist selbst schon jenes θεῖον τί, von dem Aristoteles in seiner Ethik sagt, dass es sich in allen natürlichen Wesen finde.

Der Widerspruch, dass der reine Begriff, die Idee der Monade, erst in Gott ihr entsprechendes Dasein oder Object findet, und doch wieder der Begriff der Monade nur im ureigentlichen Sinne von Gott prädicirt werden kann; dass die Monade einerseits, für sich selbst, unbeschränkt, und es ihr doch wieder anderseits wesentlich ist, beschränkt zu sein, beruht übrigens zugleich auch auf der Natur der Sache selbst. Denn die Schranke ist selbst ein zweideutiges Doppelwesen; sie drückt ebenso Bejahung wie Verneinung aus; sie ist das Mittel zwischen Sein und Nichtsein, das Minimum des Giordano Bruno, das zugleich das Maximum ist; das nicht Alles, aber auch nicht das nicht-Nichts, sondern das bedeutungsvolle Etwas-sein. Sie ist darum das Factotum des Weltalls, der

Stein der Weisen, der geheime Kunstgriff der Natur, der Spielraum ihrer schöpferischen Kraft, die Quelle des Lebens, das Princip der Individuation. Denn nur, wo die Natur sich beschränkt, wo sie sich separirt, wo sie sich in einen unendlich kleinen Punkt, in einen Winkel zurück- und zusammenzieht, zeugt die Natur monadisches Leben. „Wesentlich", sagt Leibniz, „ist die Kreatur beschränkt."[27] Die Schranke liegt in ihrer göttlichen Idee selbst. Und diese Schranke ist ihre ursprüngliche Unvollkommenheit, die ideale Quelle ihrer Mängel und Fehler." Die Schranke drückt daher etwas Verneinendes aus. Aber durch die Schranke ist das endliche Wesen auch „das, was es ist." „Die Einschränkungen und Begrenzungen sind unter die Wesenheiten mitzurechnen." Ja die Schranke ist selbst der Impuls zur Thätigkeit. Die verworrenen Vorstellungen sind die Schranken der Monade; aber eben deswegen strebt sie, den Knaul der Verworrenheit in deutliche, lichtvolle Vorstellungen aufzulösen. *Comme toute action de la créature est un changement de ses modifications, il est visible que l'action vient de la créature par rapport aux limitations ou négations qu'elle renferme et qui se trouvent variées par ce changement.** Nur durch die Schranke sind also Monaden gesetzt. Ohne die Schranke wäre kein Unterschied von Gott, wäre nur Eine Substanz. Gott konnte, sagt Leibniz in der Sprache theologischer Vorstellungsweise, der Kreatur nicht Alles geben, ohne aus ihr einen Gott zu machen; nothwendig ist deswegen das Dasein von unterschiedenen Graden in der Vollkommenheit der Dinge und von Grenzen aller Art.** Aber ungeachtet der amphibolischen Natur der Schranke kann leider nicht geleugnet werden, dass Leibniz die ursprüngliche Monade und das Verhältniss der abgeleiteten Monaden zu ihr nur mit der Vorstellung, nicht mit dem Gedanken begriffen, dass er überhaupt auf dem Gebiete der Theologie oft in trübselige, keinen Gedanken gewährende Vorstellungen sich verliert oder wenigstens einlässt. Was soll man z. B. dabei denken, wenn er in den

* Théodic. § 377.

** Théodic. § 31.

Briefen an Des-Bosses und in seiner Théodicée sagt, dass die Monaden, um zu handeln, des Beistandes oder der Mitwirkung Gottes, und zwar Gottes, nicht in der Bedeutung des an sich seienden, immanenten, allgemeinen Wesens der Monaden, sondern eines selbst aparten und extramundanen Wesens bedürfen? Die Selbstthätigkeit, die eigene Activität, macht ja die Substanz zur Substanz. Soll man daher unter dem Beistande und dem beständigen Einflusse Gottes etwas denken, einen philosophischen Gedanken damit verbinden, keine äusserliche, theologische Vorstellung, so verschwindet der Begriff der Monade und löst sich auf in den Begriff der Einen Substanz des Spinoza. So wenn Leibniz z. B. in seiner Théodicée am eben angeführten Orte sagt: *Lorsqu' on dit, que la créature dépend de Dieu en tant qu'elle est et en tant qu'elle agit et même que la conservation est une création continuelle, c'est que Dieu donne toujours à la créature et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du père des lumières, au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale,* so sieht man nicht ein, was der Monade übrig bleiben soll, als dass sie eine Schranke der göttlichen Thätigkeit ist.* Bringt sie nichts Wirkliches, Wahrhaftes aus sich hervor, so hat sie auch keine wirkliche, sondern nur vorgestellte, eingebildete Thätigkeit, keinen Bestand, keinen Fond in sich selbst; in Bezug auf Gott ist die Monade von einer Modification nicht zu unterscheiden.

Ueberdies drückt die Thätigkeit der Monade, wie schon aus dem Worte: Selbstthätigkeit erhellt, eine innerliche, geistige oder wenigstens seelenartige Thätigkeit aus. Geistige Thätigkeit schliesst aber alle Mitthätigkeit aus, und ist darum, und

* Leibniz bedient sich zur Erläuterung in seiner Théodicée § 30 und in seinen Bemerkungen über den Satz des Cartesianer Lami, dass Gott allein die Ursache von allem Positiven sei, des Beispiels von einem beladenen Schiffe, das der Fluss um so langsamer mit fortnimmt, je beladener es ist. Der Fluss ist die Ursache von dem Positiven in der Bewegung, von der Kraft, von der Schnelligkeit dieses Schiffes; aber die Last ist die Hemmung oder Einschränkung dieser Kraft, und die Ursache der Langsamkeit. (T. I, pg. 305).

darum allein Selbstthätigkeit. Beistand, Mitwirkung, ist nur möglich zwischen zwei sinnlich getrennten Wesen, wie wenn mir einer eine Last heben hilft, wobei ein Theil auf mich, ein Theil auf den anderen fällt. Wenn mir ein Freund oder Lehrer das Verständniss oder die Uebersetzung eines Autors erleichtert, so leistet er mir allerdings Beistand: aber dieser Beistand ist nur durch mich selbst Beistand für mich, hat nur durch mich selber Leben und Wirkung für mich; denn dass ich die Töne, die aus seinem Munde ausgehen, als articulirte Töne, als Worte vernehme, dass ich diesen Sinn mit ihnen verbinde, dass ich sie begreife, ist meine Sache, meine Thätigkeit. Alle meine Bestimmungen sind zuletzt Selbstbestimmungen. Die Seele ist reine Thätigkeit (actus purus), Ursache ihrer selbst (causa sui); das Absolute, und alle Prädicate, die wir dem Absoluten geben, die reine Intelligenz ausgenommen, haben ihre reelle Bedeutung, ihre Existenz, ihr Substrat gleichsam, nur in der Seele. Mitdenken, mitwollen kann Keiner mit mir. Die Seele ist einzig und alleinig; sie ist ein absolutes Ganzes, so zu sagen, eine absolute Einheit, und in dieser Einheit Duplicität, Selbstunterscheidung, Einheit mit sich, darum Thätigkeit, aber Selbstthätigkeit. Wie nichts in der Seele ist, als sie selbst, so kann auch nichts mit ihr sein oder wirken, als sie selbst, sonst wäre sie ein sinnliches Ding oder Wesen. Die Vorstellung von einem Beistand Gottes ist darum eine ebensowohl dem Begriffe Gottes, wie dem der Monade widersprechende. Solche Vorstellungen, von denen die Theologie wimmelt, sind nichts als blinde Fenster in der Idee Gottes, nichts als übertünchte Gräber der Vernunft, an denen aussen der Name Gottes geschrieben steht, deren Inhalt aber, wenn man auf sie eingeht, aus den rohesten, materiellsten, ungöttlichsten Vorstellungen besteht. Denn, um nur einen Punkt noch hervorzuheben: was soll man, angenommen, es könne eine Mitwirkung mit einem innerlichen, selbstthätigen Princip stattfinden, dabei denken, dass Gott, also das unendliche, allmächtige Wesen — denn als solches wird er vorgestellt — mit der Monade, also einem endlichen, beschränkten Wesen

überhaupt, einer Kreatur — denn in diese unbestimmte Vorstellung verflüchtet sich in diesem Verhältnisse das Specificum der Monade — mitwirke? Wenn schon die Mitwirkung eines Wesens meines Gleichen oder selbst von geringerer Kraft den Antheil meiner Kraft schmälert, so dass ich mir nicht mehr völlige Selbstthätigkeit zuschreiben kann, so muss um so mehr — und zu diesem Vergleiche berechtigt, ja nöthigt uns der Charakter des Vorstellungskreises, in dem wir hier uns befinden — die blosse Mitwirkung eines unendlichen Wesens meine Thätigkeit und folglich mein Wesen aufheben; denn die Kraft, die Macht eines unendlichen Wesens ist doch offenbar selbst unendlich. Wie sollte sie also mit mir wirken, mir beistehen können, oder wie man es nur sonst ausdrücken will? Dies könnte nur dadurch möglich sein, dass sie an meiner eigenen Thätigkeit eine Schranke, Grenze fände. Aber wie kann das Wesen, welches um zu wirken, erst des Beistandes des unendlichen Wesens bedarf, eben diesem Wesen Schranken setzen? Müsste nicht das Wesen, welches der Thätigkeit des Unendlichen eine Schranke setzte, unendlicher sein als das Unendliche selbst? Es liegt in dieser Vorstellung daher dieselbe Wahrheitslosigkeit und Sophistik, derselbe Wirrwarr, dieselbe Gedankenlosigkeit, wie in den theologischen Vorstellungen von der Gnade Gottes und dem Willen des Menschen, womit er Gott soll widerstehen können. Aber man muss sich eben nicht irre führen lassen und erkennen, dass in allen diesen und ähnlichen Vorstellungen Gott nur ein Name, der Inhalt aber Blausäure, Stickgas oder sonst ein chemischer Stoff ist, der sich unter gewissen Proportionen, die sich selbst dem Calcül unterwerfen liessen, mit einem anderen chemischen Stoffe, genannt menschliche Seele, verbindet.

16. Kritik des theologischen Standpunktes als Einleitung zur Leibniz'schen Theodicee.

Die theologische Vorstellungsweise ist auch der Standpunkt, auf welchem Leibniz sein berühmtestes, weil populäres Werk, die Theodicee schrieb. Die Veranlassung zur Theodicee gab Bayle, der behauptete und zu beweisen suchte, dass der Glaube und die Vernunft unvereinbar seien, dass die Vernunft unauflösliche Widersprüche in den Glaubenssätzen nachweisen könne, dass namentlich das Uebel, die Sünde, das Böse der Welt, sich nicht mit den Vorstellungen eines weisen, guten und gerechten Gottes der Vernunft nach zusammenreimen lasse; der Zweck derselben ist, Bayle's Behauptung und Einwürfe zu widerlegen, und so die Uebereinstimmung des Glaubens und der Vernunft zu beweisen. Das Unternehmen einer Theodicee, die an sich, philosophisch erfasst, keine andere Aufgabe hat, als die scheinbaren oder wirklichen Widersprüche der Empirie mit der Idee aufzulösen, die Wirklichkeit der Idee auch in dem noch, was der Idee widerspricht, aufzuzeigen, kann man keineswegs von vorneweg etwa mit dem Vorwurf der Vermessenheit, in das unbegreifliche Wesen Gottes eindringen zu wollen, abfertigen. Es ist vielmehr die unwürdigste Vorstellung, Gott sich wie einen Fabrikanten, der aus der Art und Weise seiner Production ein Geheimniss macht, oder wie einen Marionetten-Komödianten vorzustellen, der mit unsichtbaren Fäden die Figuren lenkt und bewegt, und nur von Zeit zu Zeit, wenn es gerade Noth thut, seine Hand sichtbar macht, dann aber sogleich wieder hinter den Koulissen sich versteckt, da Gott durch die Erkenntniss nichts entzogen wird, wir ihn vielmehr, wie Leibniz sagt, „nur um so mehr lieben, je mehr wir ihn erkennen", und Gott, als ein unendlicher Gegenstand, ein unerschöpflicher Gegenstand der Erkenntniss ist. Nur das Sinnliche ist das Unerkennbare oder das nur bildlich, nur symbolisch, nur dunkel und verworren Erkennbare; denn es ist seiner Natur nach das Andere des Geistes, der Vernunft. Es lebt und webt nur im Gefühle. Die Eigenschaften und Wirkungen selbst

eines Minerales, wie des Magnets, das zweideutige, illusorische Leben der Pflanze, der Mensch mit seinen zahllosen schrecklichen Widersprüchen, ist unendlich schwieriger zu erkennen, ja unbegreiflicher, als das absolut entschiedene, einfache, sich selbst gleiche, widerspruchslose, klare Leben und Wesen der göttlichen Substanz. Das Wesen, in dem sich alle Räthsel lösen, kann nicht selbst wieder ein Räthsel sein; das Wesen, welches im Grunde das Princip aller Erkenntniss ist — denn jede Erkenntniss setzt innerhalb ihrer besonderen Sphäre als ihr Princip eine unendliche Idee voraus, so z. B. die Wissenschaft des Rechts die Idee der allgemeinen, absoluten Gerechtigkeit, eine Idee, welche eine wesentliche Realität, eine göttliche Wesenheit ausdrückt — kann nicht das Dunkel, das μὴ ὄν der Erkenntniss sein. Etwas anderes ist es freilich auf dem Standpunkte, wo nicht nur vom Willen Gottes, sondern auch von seinem Willen zu Diesem und Jenem, von aparten, einzelnen Willensacten, von Zwecken, Plänen, Rathschlägen, Absichten Gottes, die Rede ist. Denn wer kann in die Absichten eines Wesens eindringen? Dieser Standpunkt aber ist eben der theologische. Es entsteht daher die Frage: Wie konnte und musste Leibniz verfahren, um seine Aufgabe zu lösen; wie konnte er, um uns so auszudrücken, zugleich das Interesse der Theologie und das Interesse der Philosophie befriedigen; wie konnte er die ganz unterschiedenen, ja entgegengesetzten Kategorien, die dem theologischen und philosophischen Denken zu Grunde liegen, miteinander vermitteln?* Die Kategorie der Theologie ist die Relation, die der Philosophie die Substanzialität. Die Philosophie bezieht den Gegenstand, der der Gegenstand aller Gegenstände ist, unmittelbar nur

* Wir fassen die Aufgabe nicht so: wie konnte Leibniz mit seiner Philosophie die orthodoxen Vorstellungen seiner Zeit zusammenreimen, sondern allgemeiner, weil sie so mehr Interesse hat. Ebenso reduciren wir das Thema der Theodicee auf den Gegensatz von Glaube und Vernunft und deren Vermittlung, obgleich Leibniz nur in seinem *Discours de la conformité de la foy avec la raison* ausdrücklich davon handelt; aber bei einigem Nachdenken erhellt, dass das ganze Thema der Theodicee auf nichts anderes hinausläuft, als auf die Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft.

auf sich selbst und erst mittelbar und indirect auf den Menschen, die Theologie bezieht ihn unmittelbar und nur auf den Menschen. In der Theologie bewegt sich die Sonne um die Erde, in der Philosophie die Erde um die Sonne. Alle Philosophie, selbst die Leibnizische, ist darum und erscheint nothwendig im Vergleich und in der Beziehung zur Theologie als Spinozismus, als Pantheismus. Atheismus warf man dem Spinoza vor. Und warum? Weil er Wille und Verstand von Gott negirte. Aber warum negirte er sie? Etwa, weil sein Geist ein un- oder widergöttlicher war? Im Gegentheil nur deswegen, weil er sie mit der Idee der unendlichen Substanz im Widerspruche, ihrer unwürdig fand; weil sie ihm Schranke und Relation ausdrückten. Er leugnete, dass Gott sieht, nur weil er ihm das Licht des Sehens selbst war; dass er Vernunft habe, nur weil er ihm allein das Wahre und Vernünftige selbst, das Princip der Erkenntniss, der Urstoff des Denkens, die Idee der Ideen war. Der einfache Grundgedanke bei ihm ist kein anderer, als der: Was etwas ausser sich hat, worauf es sich bezieht, ist nothwendig endlicher Natur. Darum ist es keine formelle, äusserliche, anderen Dingen und Begriffen, wie Leibniz will, zukommende Bestimmung, dass die Substanz nur in sich ist und durch sich selbst begriffen wird. Das wahre Sein ist für Spinoza allein das Sein, welches sich zu sich selbst verhält, welches nicht an einem Anderen seinen Gegensatz hat; ist ihm allein das absolute Insich- und Beisichsein; alle Dinge können nur in Gott sein und gedacht werden. Darum spricht er ihm Verstand und Wille ab, weil diese, im anthropomorphistischen Sinne genommen, sich auf etwas Anderes, als ihren Gegenstand und Gegensatz beziehen, Gott aber, wenn man ihm Verstand zuschreibt, das selbst ist, was er denkt, der Gegenstand und der Gedanke in ihm eins sind.* Die Anschauung Spinoza's ist darum keineswegs eine materielle, sondern vielmehr höchst geistige. Denn der erste Gedanke vom Geiste ist der Parmenideische Gedanke der absoluten Einheit. Gott

* S. hierüber Spinoza's Ethik P. I. Schol. zu Prop. 16. Schol. II. zu Pr. 23. u. P. II. Schol. zu Pr. 7.

als Geist gedacht, wie kann etwas ausser ihm sein? Ganz entgegengesetzt dieser Anschauung ist der theologische Standpunkt. Hier bezieht sich Gott nur auf ein Anderes als er selbst ist. Hier sind nur Weisheit, Güte und Gerechtigkeit die wesentlichen und realen Eigenschaften Gottes; die anderen treten in den Hintergrund zurück, sind nicht die charakteristischen Merkmale des theologischen Standpunkts, sind die Metaphysik, wie sie innerhalb der Theologie hervorbricht, oder vielmehr in sie hineingezogen wird. Aber Weisheit, Güte, Gerechtigkeit drücken wesentlich nur Beziehung auf uns aus. Hier zählt er die Haare auf dem Haupte, ja selbst nach Klemens Alexandrinus die Haare des Barts und des ganzen Leibes; ohne seinen Willen fällt kein Sperling vom Dache; er thut nichts, als aufpassen auf das, was auf der lieben Erde vorgeht; nichts, als strafen und belohnen, wachen und schützen, prüfen und errctten u. s. w. Er ist weise, aber seine Weisheit besteht nur in der Anordnung, Einrichtung und Lenkung dieser äusserlichen Welt, die ein Anderes, als er ist; er ist allwissend, aber der Inhalt seines Wissens ist das Endliche, Ungöttliche, selbst die geheimen bösen, seinem Wesen widersprechenden Gesinnungen und Gedanken seiner Geschöpfe. „Gott ist darum allweise," sagt Thomas von Aquino, „weil er nicht nur das Allgemeine, sondern die kleinsten Einzelheiten weiss." Er ist, so zu sagen, mit allem Anderen, nur nicht mit sich selbst beschäftigt.

Gott ist hier, im Grunde der Vorstellung, vorausgesetzt als ein Wesen, wie unser einer, nur mit unvergleichlich mehr Macht und Vollkommenheit ausgestattet; als ein Wesen, ausser dem andere Wesen existiren, daher als ein apartes, seiner Existenz nach begrenztes Wesen, obgleich seine Eigenschaften als unbegrenzt vorgestellt werden. Eine nothwendige Folge dieses Ausser ist die Vorstellung eines räumlichen Ausser, einer örtlichen Existenz, die daher auch wirklich zum Vorschein kommt, wie wenn Gott in einen Himmel versetzt wird, so lange der Mensch noch nicht reflektirt und zum Bewusstsein der Consequenzen seiner Grundvorstellungen erwacht; eine Vorstellung, der aber vorgebeugt wird durch das Prädicat

der Allgegenwart, sobald reflektirt wird. Denn obgleich die Beziehung Gottes auf den Menschen als die absolute Bestimmung zu Grunde liegt, unter welcher er Gegenstand der Vorstellung ist, so erwacht doch überhaupt (nicht bloss in Betreff seiner räumlichen oder unräumlichen Existenz) in dem Menschen nothwendig das Bewusstsein und der Gedanke, dass Gott auch ein sich auf sich selbst beziehendes Leben und Wesen ist. Aber inmitten dieser Verendlichung der göttlichen Substanz kann das Bewusstsein von ihrer Unendlichkeit selbst nur auf endliche und negative Weise sich geltend machen. Die Weise, wie sich der Mensch von der Schuld gleichsam, das Unendliche verendlicht und auf gleichen Fuss mit sich gestellt zu haben, reinigt, ist besonders die Vorstellung von der Unerforschlichkeit und dem Willen, dem freien Belieben Gottes. Das Positive, d. i. das Wahrhafte und Wesenhafte, ja Göttliche, der Welt und Endlichkeit erscheint dem menschlichen Bewusstsein auf dem Standpunkt dieser Vorstellungsweise in Bezug auf Gott als das Negative; nothwendig erscheint ihm daher — und dies ist eines der merkwürdigsten und wichtigsten Phänomene in der Charakteristik dieses Standpunktes — das Negative der Welt in Bezug auf Gott als das Positive, als die Bestimmung, mit welcher er Gott gleichsam die grösste Ehre zu erweisen glaubt. So erscheint ihm Gesetz, Maass, Ordnung, Zusammenhang als das Göttliche in der Natur; Vernunft, sittliche Bestimmung, das Göttliche im Menschen, nur als Schranke, als Negatives. Er kann sich daher die Unendlichkeit des göttlichen Wesens nur unter der endlichen und negativen Erscheinung, oder vielmehr unter dem Scheine der Freiheit, unter der Vorstellung eines grundlosen Beliebens und Wohlgefallens, vergegenwärtigen, gleichwie der Mensch, wenn ihm die menschliche Gestalt als eine endliche erscheint, nur in den Thieren (etwa den Flügeln der Vögel) oder in den Lichtbüscheln, den Dämpfen und Gasen, die Materialien zur Komposition seines höheren Leibes finden kann. So niedrig und unvernünftig auch an sich diese Vorstellungen sind, so sind sie doch bei den einmal zu Grunde liegenden Vorstellungen

die einzigen Mittel, wie der Mensch vor den geheimen Vorwürfen seiner Intelligenz sich entschuldigen und rechtfertigen kann, die von den unaustilgbaren Ueberbleibseln der Vernunft selbst ihm inspirirten Mittel, wie er sich die Idee der Unendlichkeit repräsentiren und bewahren kann. Denn wenn einmal Gott im Grunde der Vorstellung nach Analogie eines Herrn und Herrschers als ein, dem Subject nach, besonderes, individuelles, darum endliches, nur dem Prädicat nach allgemeines, unendliches Wesen fixirt ist, so kann natürlich nicht mehr von einem nach Gesetzen und Gründen sich entscheidenden, durch Vernunft bestimmten, sondern bloss von einem beliebigen, ungebundenen, sogenannten absoluten Willen die Rede sein; die Vernunft erscheint ja hier als fatalistisches Muss, als eine äusserliche, beschränkende Nothwendigkeit, als ein Zwang. Der absolute Herr kann von den endlichen Herren nur durch absolute Willkür unterschieden werden. Aber innerhalb dieses Vorstellungskreises erkennt der Mensch nicht, dass gerade die Negation der Vernunft von Gott auf diesem seinem Standpunkte die einzige Weise ist, wie er die Vernunft bejahen und bekräftigen kann; dass er mit seinem freien Belieben und anderen ähnlichen Vorstellungen, womit er die Vernunft für immer abgethan zu haben glaubt, nur ein Gebot im Namen, im Interesse der Vernunft vollzogen, und sie, so gut und so weit es hier nur immer möglich und thunlich ist, vergegenständlicht hat. Gott, heisst es also auf diesem Standpunkt, ist gerecht; aber seine Gerechtigkeit ist eine ganz andere, als die menschliche. Sein Wille ist das Gesetz; was er will, d. h. was ihm beliebt und gefällt, ist recht. Gott ist gütig; aber die Seligkeit des Menschen hängt nicht von Verdienst und Recht, sondern von seiner Gnade, seinem freien Willen ab; er kann sie auch verdammen.[28] „Wenn dir der Gott recht ist," sagt Luther, „der Unwürdigen die Krone des Lebens giebt, so darf Dir auch der Gott nicht missfallen, der Schuldlose ewig verdammt." Finden wir auch unzählige Thatsachen und Ereignisse, wie die Uebel und Gräuel der Welt, im Widerspruch mit seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit: wie kann der schwache, beschränkte Mensch

in die Unerforschlichkeit der Pläne und Absichten Gottes eindringen? Gott, heisst es hier ferner, hat die Welt erschaffen; aber natürlich hängt die Erschaffung von seinem blossen Wohlgefallen und Belieben ab; er hätte es auch unterlassen können, sie zu schaffen, gleichwie er sie auch ganz anders hätte erschaffen können, als er sie wirklich geschaffen hat; denn sonst wäre er ja beschränkt.

In der Vorstellung von der Erschaffung der Welt aus einem blossen Willensacte oder überhaupt in dem Verhältniss Gottes zur Welt tritt die Differenz zwischen der Theologie und Philosophie am schlagendsten hervor. Die Philosophie betrachtet, ihrer ganzen Natur zufolge, die Welt in einem innerlichen Verhältniss zu Gott, die Theologie in einem äusserlichen. Die Welt ist jener ein nothwendiges Product, dieser ein zufälliges (willkürliches, aber das Willkürliche der Ursache nach ist eben das Zufällige der Wirkung nach). Jene betrachtet sie genetisch, diese nur factisch. Die Theologie hat darum von jeher der Philosophie vorgeworfen, dass sie Gott einem Fatum unterwerfe; denn nothwendig erscheint ihr auf ihrem Standpunkt die Nothwendigkeit der Philosophie als eine äusserliche Beschränkung, ein zwingendes Muss. Die Philosophie begann daher in der christlichen Periode erst von dem Zeitpuukt an in die Theologie einzubrechen, da die Welt als ein nothwendiges Product gefasst wurde, da Scotus Erigena mit dem Gedanken auftrat: „In Gott giebt es keinen Zufall. Darum ist auch das All nicht aus einem solchen hervorgegangen. Dann kann aber Gott nicht vor der Schöpfung existirt haben. Sonst wäre die Schöpfung ein Ereigniss für ihn gewesen, d. h. eben ein Zufall. Gott geht also der Schöpfung der Welt in keinem anderen Sinne voraus, als insofern er ihre Ursache ist. Und dass Gott als Ursache wirkt, ist nicht zufällig."

Der Grund dieser entgegengesetzten Betrachtungsweise ist aber nicht ein besonderer, sondern ein allgemeiner, durchgreifender, beruht auf dem wesentlich unterschiedenen Standpunkte der Theologie und Philosophie. Der Standpunkt der Theologie ist wesentlich der practische Standpunkt des

Menschen; der der Philosophie der Standpunkt der Theorie (im allgemeinsten und ursprünglichsten Sinne des Worts). Von dem practischen Standpunkt aus erscheint die Welt als Product des Willens, als eine That, die geschehen, aber auch unterbleiben konnte, als zufällig; vom theoretischen aus erscheint sie in einem inneren Zusammenhange, als Product des Wesens, als Product der Intelligenz, darum als nothwendig. Die Welt als nothwendig fassen, heisst denken, begreifen; die Welt als That fassen, sie vorstellen, imaginiren. Wenn ich mich bloss practisch zur That eines Menschen verhalte, so kommt weiter nichts in Betracht, als dass sie ein Werk seines Willens ist; ich habe ihn bloss als Thäter im Auge; es ist nur die Tadels- oder Lobenswürdigkeit, die moralische Beschaffenheit, es ist nur die Kategorie der Modalität, keine wesentliche innerliche Kategorie, unter der mir die That Gegenstand ist: sie afficirt nur mein moralisches Gefühl, und mein Urtheil über sie spricht nichts anderes, als diese Affection, diese Beziehung des Objects auf mich und in dem Subjecte, dem Thäter, die Beziehung auf seinen Willen. Verhalte ich mich dagegen theoretisch zu der That, so verfahre ich hier nicht mehr als Moralist, sondern als Psycholog; so erkenne ich die That als ein Werk seines Wesens, als eine Folgeerscheinung, finde, dass die That, obwohl sie mit Willen und Bewusstsein geschah, doch nothwendig in dem Wesen des Thäters lag, so abstrahire ich von der Modalität der Handlung, betrachte das handelnde Wesen nur in Beziehung auf sich selbst; aber erst dadurch erkenne ich auch den Thäter und seine That. Intelligiren, denken, heisst eben nichts anderes, als sich so auf einen Gegenstand beziehen, dass man ihn lediglich auf ihn selbst bezieht.[29] Thöricht ist es daher, mit der Behauptung die Welt sei eine That, einen Gegensatz gegen den Gedanken, aussprechen zu wollen, dass sie ein nothwendiges Product sei; denn man verwechselt hier die Standpunkte. Wer die That an die Spitze der Philosophie stellt, setzt die Vorstellung an die Stelle der Philosophie. Die That drückt keinen Begriff aus, keine Erkenntniss, keinen Act der Intelligenz; sondern nur eine Assertion, eine Ver-

sicherung und Betheuerung, die, so wie sie sich wissenschaftlich expliciren will, nur in die hohlsten Declamationen verfällt. Für den Gedanken ist die That immer eine nothwendige Wirkung oder nothwendige That; die Nothwendigkeit des Wesens auf dem metaphysischen Standpunkt wird zur That des Willens auf dem practischen. Die Form der Wissenschaft ist ewig die Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit negiren, heisst den Standpunkt der Erkenntniss und Wissenschaft negiren. So richtig es ist, vom practischen Standpunkt aus, die Welt als eine That zu fassen, so wenig Aufhebens ist davon auf dem Gebiete der Wissenschaft zu machen. Mit dem Willen ist die Existenz gegeben, mit der Vernunft das Wesen. Haben wir aber nur erst das Wesen, so fällt uns hiermit alles Andere, folglich auch die Existenz von selber zu. Existenz ist Selbstbethätigung. Aber diese setzt ein Was voraus, das sich bethätige. Existenz ist Wille, Wesen und Vernunft. Durch die Existenz wird etwas Object der Vorstellung, tritt es aus seinem Insichsein, seiner Beziehung auf sich, in welcher es nur der Gedanke erreicht, in Relation und Verhältniss ein. Den Willen zum Princip der Dinge setzen, heisst daher die Dinge nur in ihrer Aeusserlichkeit, ihrer Modalität und Relation, erfassen.

Der practische Standpunkt ist überhaupt der Standpunkt des Lebens; der Standpunkt, auf dem ich mich als Individuum oder Person zu den Objecten und den Subjecten oder anderen Personen ausser mir verhalte. Der Inbegriff dieser Verhältnisse ist selbst das Leben. Je nach dem Standpunkt meines Verhältnisses zum Gegenstand bestimmt sich nun aber nothwendig der Gegenstand selbst anders. Was ich dem Gegenstand bin, das ist er auch für mich. Die Idee des Unendlichen, die dem Menschen nicht nur eingeboren, sondern die Menschheit selbst im Menschen ist, die dem menschlichen Geiste nicht nur unentbehrlich ist, sondern die Wesenheit selbst und Unsterblichkeit desselben ausmacht, oder vielmehr selbst ist, bestimmt sich daher nothwendig anders für das Subject, je nach dem Verhalten des Subjects zu dieser Idee oder dem Gegenstande derselben. Anders ist

darum Gott der Theologie Gegenstand, anders der Philosophie. Die Theologie hat den Willen, die Philosophie die Vernunft Gottes zu ihrem obersten Objecte, ja zu ihrer Basis selbst, und ihrem Princip; denn die Philosophie hat zunächst einzig und allein, unabhängig von allen anderen Nebenzwecken und Interessen, die Erkenntniss zu ihrem Ziele. Anders verhalte ich mich nun aber, anders bin ich, als theoretisches Wesen denn als practisches. So sehr die Vernunft oder das Denken, wie ich es mein Denken nenne, durch meine Individualität beschränkt und bestimmt sein mag, — meine Vernunft ist nur ein Modus der Vernunft, nur eine Art und Weise, wie ich an ihr Theil nehme, nur eine bestimmte Bethätigungsform derselben —, so ist doch meine Individualität hier nur eine Accidenz, etwas an sich Zufälliges. Auf dem practischen Standpunkte ist die Person das Wesentliche, die Hauptsache, um mich recht populär auszudrücken; auf dem theoretischen Nebensache. Ob ich das und das erkannt habe, ist gleichgiltig, thut nichts zur Sache; aber ob ich das und das gethan habe, gerade darauf kommt es auf dem practischen Standpunkt an. Ich habe es gethan, kein Anderer. Die grosse Frage von Schuld und Unschuld hängt an diesem Unterschiede. Die Stimme des bösen Gewissens ist nichts, als der Mark und Bein durchdringende Schrei des Selbstthäters: Ich, leider! ich habe es gethan. Vor der Wissenschaft dagegen gilt kein Ansehn der Person; denn das Denken selbst, worauf die Wissenschaft fusst, ist seiner Natur nach die absolute Indifferenz gegen alle Individualität, welche Indifferenz die Unterschiede der Personen, hiermit ihre Realität, auslöscht; denn die Realität der Personen beruht auf ihrem Unterschiede. Wer darum nicht von sich selbst abstrahiren kann, wie z. B. ein blosser Gefühlsmensch, ist unfähig des Denkens, unfähig der Wissenschaft, oder kommt er in sie, so stiftet er nur Unglück und Verderben. Das Denken ist nur darum so anstrengender, so angreifender Natur, weil der Mensch hier vom Standpunkte der Persönlichkeit, welcher sein natürlicher ist, sich losreissen muss, wozu aber Energie, Effort, Geistes- uud Charakterkraft

erfordert wird. Der natürliche, d. i. sinnliche Mensch hat eine Scheu vor dem Denken, wie vor dem Tode. Auf dem practischen Standpunkte fragt der Mensch den Gegenstand: was bist du für mich? und sagt zu ihm: das, was du für mich bist, gilt mir als das, was du für dich selber, was du an sich bist. Auf dem theoretischen fragt er dagegen den Gegenstand: was bist du für dich selber? und sagt zu ihm: nur das, was du für dich selber bist, liegt mir am Herzen; ich verlange von dir keine besondere Beziehung auf mich, ich werde mich schon drein ergeben und in deinem seligen, beziehungslosen Ansichsein meine eigene Seligkeit finden.

Im theoretischen Verhalten beziehe ich mich daher auf den Gegenstand und zwar lediglich um des Gegenstandes selbst willen; im practischen beziehe ich den Gegenstand auf mich, gleichwie die Erde vom Standpunkt der Erkenntniss aus sich um die Sonne bewegt, vom Standpunkt aber des Lebens aus, welcher die Beziehung der Erde auf sich selbst ausdrückt, sich die Sonne um die Erde dreht. Practisch verhalte ich mich subjectiv, theoretisch objectiv. Das Denken ist das Vermögen, das Princip der Objectivität im Menschen. Als denkendes Wesen bin ich kein individuelles, kein persönliches, bin ich ein allgemeines Wesen — so sehr auch, um es nochmals zu wiederholen, meine Gedanken subjectiv, durch meine Individualität vergiftet sein mögen, was aber nichts zur Natur der Sache, respective des Denkens thut.[30] Weit gefehlt, dass man durch das Denken die Dinge nicht erkennen sollte, wie sie an sich sind, so ist vielmehr allein durch das Denken erst der Gegenstand, wie er an sich ist, uns gegeben; erst mit dem Denken beginnt der Unterschied zwischen Erscheinung und Wesen, zwischen Für-uns-sein und Ansichsein. Nur weil das Denken so erhaben über unsere Persönlichkeit, so unterschieden von ihr, so vermittelt durch Anstrengung und Opfer, so schwierig an sich für den Menschen ist, ist es so schwierig, die Dinge an sich zu erkennen. Aber die Schuld liegt nicht am Denken, sondern an unserem Nichtdenken oder nicht recht und wahrhaft Denken.

Die Philosophie hat nun ihrer Idee nach, in der alle Philosophieen, die auf diesen Namen wirklich Anspruch machen dürfen, eins sind, keine andere Aufgabe, keine andere Tendenz, als zu ergründen und erforschen, was, um diesen Ausdruck zu wählen, das Wesen der Dinge, welche uns das Leben nur in Beziehung auf uns als sinnliche und persönlich interessirte Wesen darstellt, an sich, oder, — es ist dasselbe — in Beziehung auf die Intelligenz, auf den Menschen als denkendes, erkennendes Wesen ist: wiewohl es sich von selbst versteht, dass das, was für die Intelligenz des Menschen ist, auch mittelbar für den Menschen selbst ist, nothwendig und selbst unwillkürlich practische Bedeutung und Folgen für ihn als persönliches Wesen hat, was aber hier nicht entwickelt werden kann, um so weniger, als es hier auf scharfe Unterschiede ankommt. Die Philosophie ist die Anschauung des Unendlichen vom Standpunkte des Unendlichen aus, genau in dem Sinne und in der Weise, wie die Anschauung von der Bewegung der Erde um die Sonne die Anschauung vom Standpunkte des Universums, des Unendlichen ist; die Religion ist die Anschauung des Unendlichen und das Verhältniss zu ihm vom Standpunkt der Endlichkeit, des Lebens aus: daher das Gefühl ein absolut nothwendiges und wesentliches Moment der Religion ist. Die Theologie nun ist die Wissenschaft von der Religion; und wenn sie sich strenge in ihren Grenzen hält, ist ihre Aufgabe keine andere als die, eine Phänomenologie der Religion zu sein, d. i. die historische Sammlung und Beobachtung der Thatsachen und Erscheinungen des religiösen Lebens und Gemüthes, die Uebersetzung von den dunkeln Orakelsprüchen der Religion in klare und vernehmliche Worte, und die Bestimmung und Festsetzung des normal Religiösen oder des Ideals der Religiosität nach den klassischen Mustern, in denen sich das Wesen der Religion am authentischsten verkündet und verkörpert hat. Aber die Theologie macht auch die Norm des Religiösen zur Norm der Erkenntniss; sie macht den practischen Standpunkt auch zum metaphysischen Standpunkt; sie spricht die Wahrheit, wie sie für den Menschen

als moralisches und persönliches Wesen auf dem Standpunkt des Lebens sich bestimmt und ist, auch als theoretische Wahrheit aus, als Wahrheit für den Menschen als denkendes Wesen; sie macht die Beziehung Gottes auf den Menschen zu seinem Ansichsein, zur letzten, absoluten, unübersteiglichen Grenze. So ist in der Religion Gott dem Menschen als Person oder persönliches Wesen Object; er ist hier gar nicht für ihn, wenn er nicht als solches für ihn ist, denn er selbst verhält sich hier als persönliches Wesen; mag er auch vor Demuth und Zerknirschung fast vergehen: diese Negation seiner selbst ist immer noch ein persönliches, nur ihn selbst betreffendes Verhalten. Aber die Theologie, so wie sie philosophiren und theoretisiren will, oder eine durch die Theologie verdorbene Philosophie, spricht nun sogleich die Persönlichkeit als eine metaphysische Bestimmung aus, macht eine practische Bestimmung als eine theoretische Realität geltend und kommt dadurch mit der Philosophie und Vernunft in Collision und Zwiespalt, hebt den Standpunkt der Wissenschaft als einen selbständigen auf. Denn für die unpersönliche Thätigkeit des Denkens bestimmt sich Gott nothwendig nicht als persönliches Wesen, sondern als das, was Anaxagoras den νοῦς, was Plato das ὄντως ὄν,* Aristoteles das ὄν ᾗ ὄν, das Object der Metaphysik, Spinoza die Substanz, Leibniz die Monade, Hegel am Schluss seiner Logik die Idee, Fichte in seiner frühern Periode das Ich nannte, welches wesentlich von dem persönlichen oder menschlichen Ich zu unterscheiden ist. Alle Tendenzen, die die Persönlichkeit an die Spitze der Philosophie setzen, sind theologischer, un- ja anti-philosophischer Natur.

Jacobis Philosophie, die am geistvollsten und entschiedensten aber auch auf eine wahrhaft rabbiate und fana-

* „Wen es nach einer Probe der tieferen Philosophie Platons verlangt", sagt Leibniz, „der lese namentlich seinen Parmenides und Timaios, von denen jener [Parm.] in wunderbarer Weise über das Eine und das Sein, d h. über Gott handelt — denn kein Geschöpf ist das Sein, sondern nur ein Seiendes —, im Timaios aber die Natur der Körper einzig aus der Bewegung und Gestalt erklärt" u. s. w.

tische Weise die Persönlichkeit urgirte, ist eine sich selbst annihilirende Philosophie. Denn hier wird die Einbildung, zu denken, an die Stelle des wirklichen Denkens gesetzt. Das Denken hat hier keinen immanenten Inhalt, keine aus der Natur des denkenden Verhaltens geschöpfte Bestimmung zum Gegenstande. Bestimmungen aber, die vom practischen Standpunkt aus von einem Gegenstande gefällt werden, zu Gedankenbestimmungen machen, heisst vorstellen, statt denken. So ist es auch mit der Vorstellung der Schöpfung aus Nichts. Hier wird offenbar der practische Standpunkt des Menschen, auf dem er sich zu Dingen ausser sich verhält, und seinen practischen Zwecken und Entschlüssen gemäss etwas aus ihnen hervorbringt, zur Norm und zum Gesichtspunkt gemacht, wie wir das ursprünglichste Verhalten Gottes zur Welt denken sollen. Das Nichts ist weiter nichts als der Gedanke, womit die Reflexion die Grundvorstellung und Voraussetzung, dass der practische Standpunkt nicht bloss ein Standpunkt der menschlichen, sondern auch göttlichen Persönlichkeit ist, gleichsam listig wieder zurücknimmt, sie korrigirt oder vielmehr negirt; denn das Nichts soll den Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Praxis oder Thätigkeit ausdrücken. Aber der Gedanke, wie er innerhalb des Gebiets der Vorstellung aus dem Bewusstsein ihrer Unangemessenheit entspringt und sich geltend macht, ist nur die Einschränkung oder vielmehr Verneinung der Vorstellung, zu welcher er hinzutritt, ist nur ein negativer Gedanke: in Wahrheit selbst wieder eine, aber neue, andere Vorstellung. So ist das Nichts hier nur eine blosse Vorstellung. Es lässt sich dabei nichts denken; es ist vielmehr ein absolutes Vacuum des Gedankens; daher auch, als ein tieferes Denken innerhalb dieser Vorstellungen erwachte, Gott selbst als dieses Nichts, und das Nichts als das noch unbestimmte Wesen gefasst wurde, wie dies von Scotus Erigena und Jacob Böhme geschah. Die Theologie hat aus diesem Grunde ihre Dogmen als unbegreiflich aussprechen müssen; sie sind es auch in der That, weil jedes Dogma in sich selber ein Widerspruch ist, wo das Subject das Prädicat, das Prädicat

das Subject, d. h. die Vorstellung den Gedanken und der Gedanke hinwiederum die Vorstellung negirt.

Die wahre Vermittlung der Philosophie mit der Theologie besteht daher keineswegs darin, nachzuweisen, dass den Vorstellungen der Dogmen Gedanken, Vernunftwahrheiten zu Grunde liegen. Denn die Dogmen sind nichts Anderes, als practische Bestimmungen, die zu metaphysischen gestempelt sind. Mit der Theologie, wie sie theoretisirt und metaphysicirt, kann und soll sich nun und nimmermehr die Philosophie versöhnen. Die Philosophie kann überhaupt kein synthetisches, sondern nur ein genetisches Verhältniss zu ihr haben. Ihre Vermittlung besteht nur darin, den Standpunkt, der selbst das Fundament der Theologie ist, den Standpunkt der Religion, genetisch zu entwickeln und dadurch als einen realen und wesenhaften nachzuweisen: d. h. aus den Bestimmungen, unter welchen Gott Object der Intelligenz ist, die Bestimmungen abzuleiten, welche die Principien des practischen Standpunktes enthalten. Die Bestimmung aber, unter der Gott aus einem Objecte der Intelligenz ein Object der Empfindung und Gesinnung wird, ist die Idee des Guten; denn das Gute ist nichts Anderes, als das Wahre, wie es Object der Empfindung und Gesinnung ist. Jede eigentliche Verschmelzung aber von dogmatischen und metaphysischen Bestimmungen, jede Verbindung des theologischen und philosophischen Standpunktes, wie sie in unserer Zeit so häufig angetroffen wird, ist so unglücklich, so verkehrt, so wahrheitslos, wie es der Gedanke des Tycho de Brahe war, das Ptolemäische System mit dem Kopernikanischen versöhnen zu wollen. Eine solche Versöhnung oder vielmehr Confusion giebt wohl einen Schein von Tiefe, aber auch nichts weiter als einen Schein. Sie ist das wahre Geistesverderben, und daher auch nur das Product jener amphibolischen Zwitter- und Dämmerköpfe, die keine Gattung, kein εἶδος in sich selbst zu vertiefen, in seiner Selbstheit, Integrität und Einheit mit sich zu erfassen und festzuhalten vermögen, sondern die heterogensten Substanzen in einander schmieren, und diese Schmiere der leichtgläubigen Menge dann als erquickliche, herzstärkende Lebensessenz feil-

bieten; jener unseligen Halb- und Dreiviertelphilosophen, denen das erhabene: *omnia mea mecum porto* der Philosophie zu hart und abstract in die Ohren klingt, und die daher mit vollen Säcken, mit allen Commoditäten und Victualien des practischen Standpunktes bepackt, den metaphysischen Standpunkt beziehen, um sichs hier wie zu Hause sein zu lassen, sich so gemüthlich und gütlich zu thun, wie im Verkehr mit Vettern und Frau Basen.*

Kehren wir nun jetzt zu Leibniz zurück, um zu sehen, wie in seiner Theodicee der philosophische Gedanke sich geltend machen konnte, und wie er sein Thema lösen konnte und musste, um eine Uebereinstimmung des Dogma's und des Gedankens zu bewerkstelligen. Wie bereits erwähnt, bildet die Grundlage seiner Theodicee die Vorstellungsweise der Theologie, wenn auch nicht alle ihre Vorstellungen; denn von den Eigenschaften Gottes, z. B. der Gerechtigkeit sagt er ganz richtig, dass der Begriff der Gerechtigkeit im Allgemeinen auch der Gerechtigkeit Gottes entspricht: *le droit universel est le même pour Dieu et pour les hommes;* denn sonst könnten wir ihm gar nicht diese und ähnliche Eigenschaften beilegen, noch von ihnen sprechen.** Bei dieser Grundlage konnte der Gedanke überhaupt keine productive und positive Kraft und Bedeutung haben. Dem Gedanken blieb nichts übrig, als einzuschränken, abzuwehren, zu modificiren, zu unter-

* Wesentlich ist es, zu bemerken, dass die Philosophie an und für sich in keiner Beziehung zur (historischen, positiven) Theologie steht, folglich auch nicht im Gegensatze zu ihr: schon aus diesem einfachen Grunde, weil die Philosophie wesentlich die freie, die allgemeine Wissenschaft, die Theologie aber nicht nur eine besondere, bestimmte, sondern ihrer Basis, ihrem Standpunkt, ihrem Gesichtskreis nach selbst beschränkte Wissenschaft ist, das Allgemeine aber nicht dem Besonderen, sondern nur das Besondere dem Besonderen entgegengesetzt ist. Der ausgesprochene Unterschied zwischen Theologie und Philosophie, dass jene den Willen, diese die Vernunft Gottes zu ihrem obersten Objecte habe, ist daher auch nur in der Vergleichung giltig; denn die Philosophie hat auf historischem Wege, schon vor dem Christenthum, in Sokrates und Plato die Idee des Guten in sich aufgenommen, und zwar aus eigenen Kräften und Mitteln.

** *Discours de la conformité de la foi,* § 35. § 4.

scheiden, zu mildern und zu erweitern. Deswegen hatte auch Leibniz ein leichtes Spiel mit Bayle, der strenge innerhalb des Kreises der theologischen Vorstellungen sich hielt; denn er vertheidigt diese Vorstellungen aus seinem eigenen erweiterten Gesichtspunkte: so z. B. wenn er von dem Standpunkt des Universums aus die Anzahl der Uebel, der Unglücklichen und ewig Verdammten, als ein *presque néant* verschwinden lässt.* Denn dieser Gesichtspunkt, obwohl ihn schon der heilige Thomas Aquino und Suarez in der Art anwenden, dass sie vor der grossen Menge seliger Engel die Anzahl der gefallenen Engel und verdammten Menschen als eine geringe Quantität erscheinen lassen**, ist doch geradezu das Gegentheil von dem theologischen Standpunkt, wo Gott nur in der Beziehung auf das liebe Ich, das Individuum vorgestellt wird, Alles sich um dieses dreht, das Positive allein das Individuum ist, der Begriff eines Ganzen, eines Universums verschwindet, — oder — es ist eins — als ein blosses Abstractum des Menschen erscheint. Dieser formellen Bedeutung, die der Gedanke in der Theodicee hat, entspricht nun auch die eigentliche Lösung ihres Themas. Sie konnte nur auf die Weise zu stande gebracht werden, dass der Wille Gottes, die Basis der Theologie beschränkt, die Vernunft ihm vorausgesetzt, der Wille durch sie bestimmt wurde; denn nur in dem göttlichen Verstand, nicht im Willen war das Mittel zu finden, um sowohl das Böse, welches einen Widerspruch gegen den göttlichen Willen ausdrückt, als auch das Uebel, welches den Menschen auf sinnliche Weise zum Bewusstsein einer ohne Beziehung auf ihn und seine Gefühle wirkenden Macht bringt, mit der Idee der Gottheit zu verknüpfen, und Glaube und Vernunft zu vermitteln. Zugleich musste aber auch der Wille als ein selbständiges und berechtigtes Princip anerkannt werden; jedoch so, dass zuletzt die Vernunft die Oberhand behielt. Der Process war daher

* Théod. I. Part. § 19.

** Vergl. das *Epitome controversiae* etc. in der latein. Version der Theodicee, Note a. Seite 406 der Ausg. von Dutens (Tome I), wo auch eine Stelle aus Cyrillus citirt wird.

nur durch einen Mittelbegriff zu schlichten, der die Ansprüche beider Parteien bis zu einem gewissen Grade befriedigte. Dieser Begriff konnte nur durch feine Distinction gefunden werden, und war der einer moralischen oder hypothetischen Nothwendigkeit. Die Welt ist nicht nur ein Product des Willens, wobei nichts weiter als das Gute und unser Wohl in Betracht käme, sondern auch der Vernunft oder eines durch die Vernunft bestimmten Willens. Die Welt ist zufällig, als Object des Willens, nothwendig als Gegenstand der Vernunft und zwar nothwendig so, wie sie ist. Oder: die Welt ist zufällig der Existenz nach, nothwendig dem Wesen nach; denn das Wesen der Welt ist im Verstande Gottes selbst enthalten; im strengen metaphysischen Sinne gesprochen: der Verstand als göttlicher ist das Wesen der Welt selbst. Das Mittelding aber, worin Zufälligkeit und Nothwendigkeit sich verknüpfen, dieses Amphibolum zwischen Vorstellung und Gedanke, ist eben die moralische Nothwendigkeit.

So unbestimmt und ungenügend aber auch dieser Begriff ist, so besteht doch das Tiefe der Leibniz'schen Theodicee darin, dass er die leere Vorstellung eines blossen Willens, die Kategorie der blossen Beziehung auf uns, beseitigte oder doch in ihre Schranken wies; dass er den Begriff der Nothwendigkeit geltend machte, ihn aber dadurch mit dem Begriffe der Freiheit zu vermitteln suchte, dass er wesentliche Unterschiede in diesem Begriffe machte.* Nur dadurch entschädigt

* Gegen die gewöhnliche Folgerung, dass eine Nothwendigkeit der Handlungen Lob und Tadel, Belohnung und Strafe aufhebe, macht Leibniz auch schon die beachtenswerthe Bemerkung, Theod. § 75 — ein Gedanke, worin er jedoch schon den Pomponatius zu seinem Vorgänger hatte — dass dies keineswegs der Fall sei. Die nothwendigen Handlungen wären immer noch wenigstens insofern in unserer Gewalt, als wir sie thun und unterlassen könnten, je nachdem die Hoffnung oder die Furcht des Lobes oder des Tadels, des Vergnügens oder Schmerzens unseren Willen bestimmten. Wir können auch loben und tadeln, fügt er hinzu, die guten und übeln natürlichen Eigenschaften eines Pferdes, Steines, Menschen, woran der Wille doch keinen Antheil hat.

uns auch Leibniz — abgesehen natürlich von den mit seiner Philosophie strenge zusammenhängenden Gedanken — für den Unwillen und die Langeweile, deren man sich bei der Lectüre seiner Theodicee nicht erwehren kann, wenn wir ihn die eitelsten, leersten theologischen Vorstellungen und Kniffe acceptiren sehen, wie z. B. die Vorstellung, dass Gott die Sünde, das Böse zugelassen habe, und selbst die barbarische Vorstellung einer ewigen Hölle, die doch nichts weiter ist, als eine dogmatische St. Bartholomäusnacht, als das hypostasirte Gallenfieber der Orthodoxie, das ihr die Wuth gegen Andersdenkende zugezogen hat.[31]

Freilich sind die Bestimmungen dieser Unterschiede in dem Begriffe der Nothwendigkeit einseitig, unbefriedigend, — von den einmal zu Grunde liegenden Vorstellungen eine nothwendige Folge; er bleibt auf halbem Wege stehen, er bringt kein reines, selbständiges Product, sondern nur ein Mittelding zu stande. Er identificirt die metaphysische Nothwendigkeit mit der geometrischen und hilft sich daher mit einer besonderen, der moralischen Nothwendigkeit, aus der Klemme, in die er sich selbst durch diese Identification versetzt hat. Und selbst die geometrische oder metaphysische Nothwendigkeit — beide sind ihm ja eins — fasst er nur äusserlich auf, indem sie ihm eine blinde Nothwendigkeit ist. Daher er dem Spinoza stets vorwirft, dass er Gott nur eine blinde Macht und Nothwendigkeit, keine Vernunft und Weisheit zugeschrieben habe, als wäre die geometrische Nothwendigkeit, — zugegeben, dass sie bei Spinoza die Bedeutung der göttlichen Nothwendigkeit selbst hat, obwohl sie nur das Bild derselben ist, — eine blinde Nothwendigkeit.[32] Ist sie denn nicht eine vernünftige Nothwendigkeit, eine Nothwendigkeit, in der sich mein Geist, meine Vernunft bethätigt findet? Woher kommt denn die Befriedigung meines Geistes, wenn er erkennt: es muss so sein, als von der Uebereinstimmung des Gegenstandes nicht nur mit sich selber, sondern auch mit meiner Vernunft; als eben daher, dass es nicht eine blinde Nothwendigkeit, d. h. nicht eine solche, die Nacht vor meinen Augen macht, mich keinen Grund entdecken lässt,

die nur das Negative meines Denkens ist, sondern eine Nothwendigkeit ist, welche den Act des Sehens bethätigt, mir daher den Genuss der Erkenntniss gewährt, in welcher der Geist sich als in seinem Elemente befindet? Und nur in diesem Sinne ist die Nothwendigkeit zu fassen, welche Spinoza der Substanz beilegte, und in der er selbst allein die göttliche Freiheit fand. Daher auch Spinoza die subjective Vernunft, keineswegs aber die objective, d. h. die Vernunft, welche im Gegenstande selbst liegt, eins mit ihm ist, ihn zu einem vernünftigen, wahren Objecte macht, der Substanz absprach. Vielmehr ist diese gar nichts Anderes als eben diese objective Vernunft. Spinoza ist ein in seinen Gegenstand ganz und gar versenkter Geist. Er kennt daher auch keine sich vom Gegenstande unterscheidende und sich für sich selber wissende Vernunft. Die Vernunft des Menschen ist ihm der Gegenstand, in dem sich allein das Denken befriedigt. Die Materie des Denkens, nicht das Denken derselben ist ihm die Substanz; die Einsicht selbst ist ihm nur ein Modus. Die Realität der Idee, der Erkenntniss, beruht nur auf der Realität des Gegenstandes. Zwar bestimmt er die Methode als die Idee oder das Bewusstsein der Idee; aber diese Idee, in deren Bewusstsein die Methode besteht, ist eben die Idee der Substanz.*

Eine nothwendige Folge von dieser äusserlichen Auffassung der Spinozischen Nothwendigkeit war es aber eben, dass die Bestimmung, durch die Leibniz einen Gegensatz gegen sie ausdrücken wollte, selber eine unvollkommene und äusserliche war. „Würde der Gedanke einer von der unseren verschiedenen Welt einen [logischen] Widerspruch in sich enthalten", heisst es im 17. Briefe an Hansch, „so würde diese

* Dass die hier gegebene Erörterung des Begriffs der Nothwendigkeit mit Spinoza's Sinn und Gedanken übereinstimmt, beweist unter andern folgende treffliche Aeusserung von ihm: „Wenn Gottes Natur uns bekannt ist, so folgt die Behauptung, dass Gott da ist, so nothwendig aus unserer Natur, wie es aus der Natur des Dreiecks folgt, dass dessen Winkel zweien Rechten gleich sind, und doch sind wir niemals mehr frei, als wenn wir Etwas auf solche Weise behaupten." (Brief 34, neu 21).

unsere Welt absolut nothwendig sein. Da es aber möglich ist andere Welten in beliebiger Zahl und völliger Deutlichkeit vorzustellen, wie die Milesischen Märchen und die Utopien zeigen, und da unsere Welt nur deswegen ins Leben getreten ist, weil ihr ein ihrem Wesen fremder Wahlact den Vorzug gegeben hat, so ist sie nur im moralischen Sinne nothwendig, absolut gesprochen aber zufällig.“ [33]

Die Grundgedanken seiner Theodicee sind nun mit seinen eigenen Worten folgende.

---

17. Die wesentlichsten Gedanken der Theodicee.

„Gott ist der erste Grund der Dinge: denn die beschränkten Dinge, welche die Gegenstände unserer Sinne und Erfahrung sind, sind insgesammt zufällig, haben keinen Grund einer nothwendigen Existenz in sich; da es offenbar ist, dass die Zeit, der Raum und die Materie, welche an sich selber unterschiedslos, einförmig und gleichgiltig gegen Alles sind, ganz andere Bewegungen und Gestalten und in einer anderen Ordnung annehmen konnten. Man muss daher den Grund von der Existenz der Welt, die nichts ist als der vollständige Inbegriff der zufälligen Dinge, in der Substanz suchen, welche den Grund ihrer Existenz in sich selbst trägt, und folglich nothwendig und ewig ist. Dieser Grund muss aber ein intelligenter sein; denn da die existirende Welt zufällig ist, und eine unzählige Menge anderer Welten ebensogut wie diese möglich war und gleichsam Ansprüche auf die Existenz machte, so muss die Ursache der Welt Bezug oder Rücksicht auf alle diese möglichen Welten genommen haben, um eine davon zum Dasein zu bestimmen. Diese Beziehung aber oder die Rücksicht einer existirenden Substanz auf einfache Möglichkeiten kann nichts Anderes sein, als der Verstand, der die Ideen derselben in sich hat; und die Bestimmung, wodurch eine derselben zur Existenz kommt, nichts Anderes, als die Handlung des Willens, der wählt. Die Macht

dieser Substanz aber ists, die diesen Willen wirksam macht. Die Macht bezieht sich auf das Sein, die Weisheit oder der Verstand auf die Wahrheit, und der Wille auf das Gute. Diese intelligente Ursache muss auf alle Weise unendlich und absolut vollkommen an Macht, Weisheit und Güte sein, weil sie sich auf alles Mögliche erstreckt. Und weil Alles harmonisch und verbunden ist, so kann es auch nicht mehr als eine geben. Ihr Wille ist der Ursprung der Existenzen, ihr Verstand die Quelle der Wesenheiten," (§ 7) — „das Substrat und Subject der ewigen Wahrheiten, das ihre Realität begründet, denn jede Realität muss in einem existirenden Subjecte ihren Grund haben, daher man auch nicht, wie einige Scotisten, sagen muss, dass die ewigen Wahrheiten auch bestehen würden, wenn gleich kein Verstand, ja selbst kein Gott wäre" § 184, 189. „Diese Weisheit, verbunden mit einer ebenso unendlichen Güte, konnte nicht ermangeln, das Beste zu wählen. Denn wie ein geringeres Uebel eine Art Gut ist, ebenso ist ein geringeres Gut eine Art Uebel, wenn es ein grösseres Gut verhindert, und die Handlungen Gottes enthielten daher etwas Fehlerhaftes, etwas zu Verbesserndes, wenn es möglich wäre, sie besser zu machen." § 8.

„Wenn es unter den möglichen Welten keine beste gegeben hätte, so würde Gott keine hervorgebracht haben. Weil er aber nichts thut, ohne der höchsten Vernunft gemäss zu handeln, überhaupt unfähig ist, ohne oder gar wider die Vernunft zu handeln (§ 196), so hat er die beste gewählt." § 8. „Dagegen könnte man einwenden, dass die Welt wohl ohne die Sünde und ohne Leiden hätte sein können; aber dann wäre sie nicht die beste gewesen, denn Alles ist verbunden in jeder der möglichen Welten; das Universum, welches es auch sein mag, ist ganz aus einem Stücke, wie ein Ocean. Nichts kann daher im Universum verändert werden, ohne dass sein Wesen, oder, so zu sagen, seine numerische Individualität dadurch zu Grunde geht. Wenn darum das geringste Uebel, das in dieser Welt vorgeht, darin mangelte, so wäre es nicht mehr diese Welt, die, alles zu-

sammen gerechnet und übersehlagen, als die beste erfunden und von Gott erwählt wurde." § 9.

„Einbilden kann man sieh allordings mögliche Welten ohne Sündo und Unglück; aber eben diese Welton stünden weit unter der unsrigen, was man sehon *a posteriori*, von dor Wirkung aus, ebon weil Gett sie so, wie sie ist, gewählt hat, schliessen muss. Ueberdies weiss man, dass gar oft ein Uebel ein Gut verursacht, welches man ohne dieses Uebel nicht erreioht hätte. Oft haben selbst zwei Uebel ein gresses Gut bewirkt, deppeltes Gift sieh als heilsam erwiesen. — Singt man doch selbst in der römischen Kirche am heiligen Osterabende:

„Adams Sünde — heilige Nothwendigkeit,
Weil Christi Tod sie tilgen sollte;
Glückselige Schuld, der ein Erlöser
So herrlich und so gross beschieden!

Uebrigens giebt es aueh keinoswegs so viel Uobol, wie Manche behaupten. „Man verdoppelt die Uebel, wenn man auf sie besonders acht hat." „Es ist nur der Mangol an Aufmerksamkeit, der unsero Güter verringert. Wären wir gewöhnlich krank und nur selten bei guter Gesundheit, so würden wir unendlich mehr dieses grosse Gut zu sehätzen wisson, und unsere Uebel weniger fühlon. Dessenungeachtet ist es natürlioh besser, dass die Gesundheit das Gewöhnliehe, die Krankheit die Ausnahme ist". „Wenn man die Gebreehlichkeit des mensehlichen Körpers bedenkt, se muss man sieh nieht wundern, dass die Mensehen bisweilon krank sind, sendern sieh violmehr darüber wundorn, dass sie es so wenig und dass sie es nieht immer sind." (§ 14, 13.) „Baylo* sieht in der Welt nur Spitäler und Kerker; abor es giebt mehr Häuser, als Gefängnisse. Sehon Euripides sagt trefflich: Mehr Glüek als Uebel ist den Mensehen eigen." § 258.

„Die Ursaeho dieser Uebel der Welt muss in der idealen Natur der Kreatur aufgesueht werden, insofern als diese Natur in den ewigen Wahrheiten begriffen ist, welche der

* Dict. hist. et crit. A. Manichéens (D.): *Par-tout des prisons et des hôpitaux, par-tout des gibets et des mendians.*

Verstand Gottes unabhängig von seinem Willen enthält. Denn im Begriffe der Kreatur liegt ursprünglich schon eine Unvollkommenheit, aus der es kommt, dass sie irren und fehlen kann. Platon sagt in seinem Timäus, dass die Welt ihren Ursprung im Verstande verbunden mit der Nothwendigkeit hat. Man kann diesem Satze einen guten Sinn abgewinnen. Gott ist der Verstand, und die Nothwendigkeit, d. h. die wesentliche Natur der Dinge, ist der Gegenstand des Verstandes, insofern er in den ewigen Wahrheiten besteht. Aber dieser Gegenstand ist rein mental und im göttlichen Verstande enthalten. Hier liegt nicht nur die ursprüngliche Form oder Wesenheit des Guten, sondern auch der Ursprung des Uebels; hier ist die Region der ewigen Wahrheiten, die man an die Stelle der Materie setzen muss, wenn es sich vom Ursprunge der Dinge handelt. Diese Region ist die ideale Ursache des Uebels und des Bösen ebenso wie des Guten; obgleich eigentlich das Formelle des Bösen, das, was das Böse zum Bösen macht, keine positive, wirkende Ursache hat; denn es besteht bloss in der Privation." § 20. Die Hypothese von zwei Principien, die Bayle der Vernunft und Erfahrung gemäss findet, ist ein Irrthum. „Es giebt allerdings zwei Principien, aber beide sind in Gott selbst; nämlich sein Verstand und sein Wille. Der Verstand giebt das Princip des Bösen her, ohne davon befleckt, ohne selbst böse zu sein; er stellt die Naturen vor, wie sie in den ewigen Wahrheiten sind; er enthält in sich die Gründe, warum das Böse erlaubt ist." § 149. „Der Mensch ist selbst die Quelle seiner Uebel; so wie er ist, so war er in der göttlichen Idee." § 151. „Die platteste, bequemste Erklärung eines Phänomens ist es, wenn man ein eigenes Princip annimmt; so, wenn man die Ursache des Bösen durch ein besonderes, ein böses Princip erklären will. Das Böse hat so wenig ein Princip nöthig, wie die Kälte und die Finsterniss; es giebt kein Princip der Kälte und kein Princip der Finsterniss. Das Böse kommt nur von der Privation, dem Mangel her; das Positive ist nur zufällig dabei, wie in der Kälte die thätige Kraft nur zufälliger Weise ist. Das Wasser, wenn es gefriert, kann einen Flintenlauf,

in dem es eingeschlossen ist, zersprengen, und doch ist die Kälte eine gewisse Privation der Kraft; sie entspringt nur aus der Abnahme einer Bewegung, welche die Theile der Flüssigkeit von einander trennt." § 153. „Das Böse kommt also von den abstracten Formen selbst her, d. h. von den Ideen, die Gott nicht durch einen Act seines Willens hervorgebracht hat, ebensowenig wie die Zahlen und Figuren, und überhaupt die möglichen Wesenheiten, die man für ewig und nothwendig halten muss. Gott ist daher nicht Urheber der Wesenheiten, insofern sie nur Möglichkeiten sind; aber es giebt nichts Wirkliches, dem er nicht die Existenz bestimmt und gegeben hätte, und das Böse erlaubte er nur, weil es in dem besten Plane, der sich in der Region der Möglichkeit vorfindet, mitbegriffen war." § 335. „Das Böse war jedoch nur als Bedingung, nicht als Zweck und Mittel, Object des Willens." § 336.

„Das metaphysische Uebel besteht in der blossen Unvollkommenheit oder Beschränktheit, das physische im Leiden, das moralische in der Sünde. Obgleich das physische und moralische Uebel nicht nothwendig ist, so ist es doch möglich, und zwar in Kraft ewiger Wahrheiten. Und da die unendliche Region der Wahrheiten alle Möglichkeiten in sich fasst, so ist es nothwendig, dass es eine Unendlichkeit von möglichen Welten giebt, dass das Uebel ein Ingredienz von mehreren unter ihnen ist, und selbst die beste von allen noch Uebel enthält, (§ 21) — Uebel, die aber selber zum Guten beitragen und nur in Betracht eines beschränkten Theils, nicht in Betracht des Universums, im grossen Zusammenhange der Dinge Uebel sind." „Das, was Störung im Theile ist, ist Ordnung im Ganzen." § 128, 145.

„Die Glückseligkeit aller vernünftigen Kreaturen ist ein Zweck, den Gott im Auge hat; aber er ist nicht sein ganzer Zweck, oder gar sein letzter Zweck." § 119. P. II. „Wäre die Glückseligkeit der vernünftigen Kreaturen der einzige Zweck, so gäbe es freilich weder Sünde noch Uebel. Gott würde eine Ordnung von Möglichkeiten gewählt haben, wo diese Uebel ausgeschlossen wären. Aber dann würde es Gott

an dem haben fehlen lassen, was er dem Universum schuldig ist, d. h. an dem, was er sich selbst schuldig ist." § 120. „Wir finden Dinge in der Welt, die uns missfallen; aber lasst uns erkennen, dass sie nicht für uns allein ist! Und doch ist sie für uns gemacht, wenn wir weise sind; sie wird sich für uns schicken, wenn wir uns in sie schicken; wir werden in ihr glücklich sein, wenn wir es sein wollen." § 194. „Die Tugend ist wohl die edelste Qualität der erschaffenen Wesen; aber sie ist nicht die einzige gute Qualität der Dinge. Es giebt noch unendlich viele andere, die Gott gleichsam an sich ziehen, und das Resultat aller dieser Anziehungen und Neigungen ist die grösste mögliche Fülle des Guten, und es ist offenbar, dass, wenn nur die Tugend vorhanden wäre, wenn es nur vernünftige Kreaturen gäbe, weniger Gutes wäre. Als Midas nur Gold hatte, war er weniger reich, als vorher. Ueberdies muss die Weisheit Mannigfaltigkeit erzeugen: nur dieselbe Sache, wäre sie auch noch so edel, vervielfältigen, wäre blosse Ueberflüssigkeit, wäre nur Armseligkeit. Die Natur bedurfte daher der Thiere der Pflanzen, der unbeseelten Körper; es giebt in den unvernünftigen Kreaturen Wunder, die dazu dienen, die Vernunft zu üben und zu beschäftigen. Was thäte denn ein intelligentes Wesen, wenn es keine nicht intelligenten Dinge gäbe, und woran dächte es, wenn es keine Bewegung, keine Materie, keine Sinne gäbe?" § 124.

„Obgleich aber Gott nicht unterlässt, das Beste zu wählen, so ist er doch nicht gezwungen, es zu thun, und es giebt selbst keine Nothwendigkeit in dem Objecte der Wahl Gottes; denn eine andere Reihe der Dinge ist auf gleiche Weise möglich. Eben deswegen ist die Wahl frei und unabhängig von der Nothwendigkeit, weil sie zwischen mehreren Möglichkeiten stattfindet, und der Wille nur durch die vorwaltende Güte des Objects bestimmt ist." § 45. „Er kann zwar nicht anders handeln, weil es nicht möglich ist, besser zu handeln. Aber es ist dies eine hypothetische, eine moralische Nothwendigkeit, die, statt seiner Freiheit entgegengesetzt zu sein, vielmehr die Wirkung seiner Wahl ist. Was gegen die Ver-

nunft ist, das kann dem Weisen auch nicht zugeschrieben werden." § 124. „Eben weil Gott nicht ermangeln kann, das Beste zu wählen, so ist er immer bestimmt in seinen Handlungen. Je vollkommener ein Wesen, desto mehr ist es bestimmt zum Guten *(déterminé au bien)*, und zugleich auch um so freier."* „Die eigene Vernunft und Weisheit ist der Richter Gottes. Die ewigen Wahrheiten, der Gegenstand der Weisheit, sind unverletzlicher, als es der Styx dem Jupiter war." § 121.

„Die Zulassung des Uebels kommt von dieser moralischen oder auch hypothetischen Nothwendigkeit her." § 128, 152. „Das Nothwendige in Folge einer moralischen Nothwendigkeit, d. h. in Folge des Princips der Güte und Weisheit, muss man aber nicht mit dem verwechseln, was nothwendig ist in Folge einer metaphysischen und blinden Nothwendigkeit, die da stattfindet, wo das Gegentheil einen Widerspruch enthält." § 174. „Die Freiheit ist nicht nur dem Zwange, sondern auch selbst der Nothwendigkeit entzogen, obgleich sie niemals ohne untrügliche Gewissheit und ohne bestimmte Neigung ist." § 280. „Und nur die metaphysische Nothwendigkeit ist der Freiheit entgegengesetzt. Man kann allerdings in einem gewissen Sinne sagen, dass es nothwendig ist, dass die Seligen nicht sündigen, dass die Teufel und Verdammten sündigen, dass Gott selbst das Beste erwählt, dass der Mensch immer in seinen Entschlüssen den stärksten Gemüthseindrücken folgt." § 282. „Der Schriftsteller (Vellejus), der vom Cato sagte, dass er tugendhaft handelte, weil es in seiner Natur lag, und dass es ihm unmöglich war, anders zu handeln, glaubte ihm damit den grössten Lobspruch zu sagen." § 75. „Aber diese Nothwendigkeit ist nicht der Zufälligkeit entgegengesetzt; dies ist nicht die logische, geometrische oder metaphysische Nothwendigkeit." § 282.

Diese moralische Nothwendigkeit ist aber nicht nur ein metaphysisches, sondern auch physisches Princip. „Die Gesetze der Bewegung, die sich in der Natur vorfinden und

* Epist. Leibnitii [ed. Feder] Ep. 32. und Br. an Des-Bosses v. 8. Febr. 1711. (T. II, P. I, p. 292.)

durch die Erfahrung bestätigt werden, sind in der That nicht absolut demonstrirbar, wie ein geometrischer Satz. Sie haben ihren vollständigen Ursprung nicht in dem Princip der Nothwendigkeit, sondern sie entspringen aus dem Princip der Vollkommenheit und Ordnung; sie sind eine Wirkung der Wahl und Weisheit Gottes. Ich kann zwar mehrfältige Beweise von diesen Gesetzen geben, aber ich muss dabei immer etwas voraussetzen, was nicht absolut geometrisch nothwendig ist. Daher diese schönen Gesetze einen wunderbaren Beweis von einem intelligenten und freien Wesen gegen das System der absoluten und blinden Nothwendigkeit ablegen." § 345. „Einen Grund von diesen Gesetzen kann man angeben, wenn man annimmt, dass die Wirkung der Kraft nach immer gleich der Ursache ist, dass sich immer dieselbe Kraft erhält; aber dieser Grundsatz gehört einer höheren Philosophie an, und kann nicht geometrisch demonstrirt werden. Man kann noch andere Principien ähnlicher Art anwenden, z. B. dieses, dass die Handlung immer der Gegenhandlung gleich ist, ein Princip, das in den Dingen einen Widerstand gegen Veränderung von Aussen voraussetzt und nicht von der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit hergeleitet werden kann; ferner dieses, dass eine einfache Bewegung die nämlichen Eigenschaften hat, die eine zusammengesetzte Bewegung haben könnte, welche die nämliche Erscheinung von Veränderung hervorbrächte. Man kann diesen Sätzen seinen Beifall nicht versagen, und die Erklärung der Gesetze der Bewegung geht pünktlich durch sie von statten, sie enthalten auch in der That die passendsten Erklärungsgründe, zumal da sie so schön mit einander übereinstimmen; aber es liegt in ihnen keine absolute Nothwendigkeit, die uns zwänge, sie anzunehmen, gleich wie man gezwungen ist, die Regeln der Logik, Arithmetik und Geometrie anzunehmen." § 346.* „Diese Gesetze der Natur, zu denen man auch noch das schöne Gesetz der Continuität rechnen muss, sind also weder durchaus nothwendig, noch durchaus willkürlich. Es ist ein Mittleres

* S. auch Nouv. Essais, Liv. II. Ch. 21. § 13.

hier anzunehmen: sie sind eine Wahl der vollkommensten Weisheit. Diese Gesetze zeigen daher auch sonnenklar den Unterschied zwischen einer absoluten Nothwendigkeit, die nur von wirkenden Ursachen abhängt, und einer moralischen Nothwendigkeit, die in der freien Wahl der Weisheit nach Endzwecken oder dem Princip der Zweckmässigkeit *(des causes finales ou de la convenance)* besteht, sowie den einer absoluten Willkür, die auf einer leeren und grundlosen Gleichgiltigkeit beruht." § 349.

---

18. Einleitung zur Leibniz'schen Pneumatologie: Kritik des Empirismus.

Der Idee nach ist in der Monadologie Gott dasselbe, was er in der Wissenschaftslehre ist: der *ordo ordinans* — ein bedeutungsvoller und tiefer Gedanke, wenn man ihn im Sinne und Geiste eines Fichte zu fassen vermag. Er ist, lediglich in Beziehung auf die Monaden, ohne Beisatz fremdartiger Bestimmungen, gedacht, nichts als das Princip ihrer Einheit und Zusammenstimmung unter einander; die ordnende Ordnung derselben, d. h. eben der oberste Grund der Ordnung. Streng innerhalb der Monadologie ist dies allein seine positive Bestimmung und Bedeutung. In dieser Bestimmung ist er auch nichts weniger als ein den Monaden äusserlich gegenüberstehendes Wesen. Gott verband die Monaden unter einander, nicht weil es ihm so beliebte, nicht in Folge eines blinden, leeren Willensactes, sondern weil diese Verbindung in der Natur der zu Verbindenden liegt, weil sie eine innere Möglichkeit ist; er verband die Seele mit einem Leibe, die Einheit mit einer unbegrenzten Vielheit, weil die Seele ihrem Wesen nach repräsentativ, allumfassend, die Concentration des Universums ist. Gott ist die reine Thätigkeit *(actus purus)*, welche diese innere, ideale Möglichkeit verwirklicht. Er ist das allgemeine Wesen der Monaden, daher die einende Macht, vor und in der die Selbständigkeit, die die Monaden vor und gegen ein-

ander bewahren, aufgehoben ist. Aber Leibniz setzt das allgemeine Wesen selbst wieder in die Sphäre des Unterschieds und der Trennung hinein, und verselbständigt es als ein besonderes Wesen oder Subject, so dass es aus einer inneren, wesentlichen Macht zu einer fremden, äusserlichen Macht wird oder wenigstens als solche erscheint. Zwar erhält Leibniz das Princip der Innerlichkeit in der Vernunft Gottes; denn die Vernunft ist die Region der idealen Naturen, der innerlichen Möglichkeit der Dinge, und diese der Bestimmungsgrund des Willens, ja der Wille in Wahrheit nichts als die Bethätigung dieser Möglichkeit. Aber dieses Princip der Innerlichkeit tritt dadurch wieder in ein äusserliches Verhältniss zu den Dingen, dass es als eine Eigenschaft jenes apart gedachten, d. h. unter die Vorstellungsweise des practischen Standpunkts subsumirten Subjects bestimmt ist. Leibniz zieht so in seine Monadologie Beziehungen herein, die an sich, der Idee nach, fremdartige sind; er vermischt mit seinen philosophischen Gedanken die anthropomorphistischen Vorstellungen der Theologie. Eben in dieser Vermischung liegt das Unerquickliche und Untröstliche der Leibniz'schen Theodicee. Deshalb eignet sich diese auch keineswegs zum Schlusse der Darstellung seiner Philosophie; denn der Schluss muss mit der Idee oder dem Princip übereinstimmen. Leibniz muss uns für die unangenehmen, störenden Eindrücke, die wir während der Lectüre seiner Theodicee empfinden, zum Schluss noch eine Entschädigung geben. Und er kann sie uns nur dadurch geben, dass wir ihn nach seiner Conversation mit den fremden Gästen, die er in der Theodicee bewirthete, im vertrauten Umgang mit seinen nächsten Freunden erblicken; dass wir ihn noch einmal auf seinem heimischen Grunde, auf dem Boden der Monadologie begrüssen; dass wir folglich einen Gegenstand finden, der schon ursprünglich als Subject, nicht erst durch den Hinzutritt der Prädicate, wie es mit dem Subject der Theodicee zwar nicht an sich, aber bei den Bestimmungen, mit denen Leibniz es erfasst, der Fall ist, ein metaphysisches Object, ein seiner Philosophie eingeborener, immanenter Gegenstand ist. Dieser Gegenstand ist die Seele (Psyche); aber nicht

mehr die Seele als einfache Monade oder als vorstellende Seele überhaupt, sondern als selbstbewusste, denkende, vernünftige, als Geist. Während in der Philosophie der Seele als Naturprincip sich Leibniz dadurch von Descartes abtrennte, dass er den Begriff der Seele erweiterte, indem er das vom Willen und Bewusstsein Unterschiedene, was jener ausser die Seele als Materie setzte, in sie aufnahm, so tritt er dagegen in der Philosophie der Seele als Geist wieder in Verbindung mit Descartes, so dass er in dieser Beziehung nichts ist, als der sich tiefer erfassende, entwickelnde Descartes. Er stimmt Descartes darin bei, dass „die Natur des Geistes bekannter“* und „die Existenz desselben gewisser sei**, als die des Körpers, weil die Seele sich selbst am nächsten, sich immanent ist,“ dass „die Seele immer denke oder vorstelle, obgleich sie dieser ihrer Vorstellung sich nicht immer bewusst sei,“ dass „der Geist die Quelle seiner Bestimmungen sei,“ die eingeborenen Ideen Descartes' darum Wahrheit hätten, und erklärt daher den Empirismus, der sich zu seiner Zeit besonders in dem Engländer Locke concentrirt hatte, deswegen hauptsächlich, weil er die Ideen bloss aus den Sinnen ableitete***, für eine oberflächliche Philosophie. Er schenkt zwar Locke in seinen Schriften über populäre oder practische Gegenstände volle Anerkennung, aber in den tieferen, eigentlich philosophischen Materien spricht er ihm Gründlichkeit ab. *En toutes ces matières Mr. Locke a raisonné un peu à la légère.*† Leibniz hatte Recht mit diesem Urtheil. Aber auch Locke

---

* Respons. ad V. Epist. Bierlingii, Nro. 19.

** Essais Nouv. sur l'Ent., Liv. II. ch. 23.

*** Locke nimmt bekanntlich ausser seiner *expérience* noch die Reflexion des Geistes über seine eigenen Operationen als eine Quelle der Ideen an; aber diese hat nur eine secundäre Bedeutung, denn die *perception*, die nach Locke (Liv. II. ch. 9. § 1.) die erste und einfachste Idee ist, die wir durch die Reflexion erhalten, ebenso die *rétention* (chap. 10.), die *abstraction* (ch. 11. § 9.) beziehen sich, wie überhaupt die Operationen des Geistes, nur auf die von den Sinnen erhaltenen Ideen, hängen nur von ihnen ab.

† 7. Br. an Burnet v. 24. Aug. 1697 (T. VI, P. I, p. 11) und 2. Br. an Montmort v. 14. März 1714 (T. V, p. 25).

hatte in seiner Art und in dem Sinne, in welchem er die Lehre von den eingeborenen Ideen nahm, Recht, wenn er die eingeborenen Ideen negirte. Er dachte nämlich diese Ideen, wie alle philosophischen Materien, nur als Empiriker; er fasste sie in ihrem buchstäblichen, fleischlichen Sinne auf. Er hielt sich nur an die rohen, sinnlichen Ausdrücke, in welchen er diese Lehre ausgesprochen fand; er war Kritiker, aber Kritiker nur nach Aussen, nicht gegen sich selbst, nicht gegen die Art seiner Auffassung und Kritik; er fragte sich nicht, was an sich dieser Gedanke von den eingeborenen Ideen bedeute oder wenigstens bedeuten könne. Nichts aber ist leichter, als einen philosophischen Gedanken, ein philosophisches System (scheinbar) zu widerlegen, wenn man dasselbe nur factisch, nicht genetisch auffasst; wenn man sich nur an das hält, was gesagt ist, nicht an das, was im Gesagten nicht gesagt, sondern nur zu denken ist; wenn man die Idee nicht von dem Ausdruck der Idee unterscheidet. Wenn man einmal die Lehre von den eingeborenen Ideen so nimmt, wie Locke sie versteht, nämlich dass mit dem Menschen fertige Begriffe und Erkenntnisse mitgeboren werden, dass er auf die Welt ein gewisses Viaticum von Erkenntnissen mitbringt, welch ein leichtes Spiel hat dann die Kritik mit der Widerlegung derselben? Der geistigste Grund, den Locke dagegen geltend macht, ist noch der, dass im Geiste nur Vorstellungen seien, die er entweder gegenwärtig habe, oder doch einst gehabt habe, und deren er sich jetzt erinnere, dass angeborene Ideen haben und ihrer sich doch nicht bewusst sein, gerade so viel wäre, als dass sie im Geiste und doch nicht im Geiste wären, denn nur, was er wisse, sei in ihm.* Aber auch dieser Einwurf verschwindet vor einer tieferen Erfahrung und Einsicht. Leibniz erklärt mit vollem Recht die Anerkennung und Ueberzeugung von der Wahrheit eines ausgesprochenen Grundsatzes, sobald man ihn versteht, für ein authentisches Zeugniss seines Eingeborenseins oder seiner Immanenz. Wenn ein Anderer einen Gedanken ausspricht,

* Locke, Essai philos. concern. l'entendement humain., Amst. et Leipz. 1755. L. I. ch. I. § 5. ch. III. § 20.

und die Wahrheit dieses Gedankens leuchtet uns — gleichgiltig, ob auf der Stelle oder erst später — mit einer überraschenden Evidenz ein, was erkennen und sagen wir da anderes, als dass uns dieser Gedanke aus der Seele gesprochen ist, wenn wir gleich bestimmt und zuverlässig wissen, dass wir nie noch diesen Gedanken gehabt haben? Sich von einer Wahrheit überzeugen, oder sie als Wahrheit erkennen, heisst eben nichts Anderes, als sie in der Identität mit der Vernunft erkennen; sie aber als identisch mit der Vernunft erkennen, heisst nichts Anderes, denn sie als *a priori* in der Vernunft begründet, ihr immanent, ihr eingeboren erkennen, wenn gleich die Erfahrung diese Ueberzeugung vermittelt haben mag. Aber die Vermittelung ist nur die Bedingung; nicht die Genesis, der Ursprung. Das von Aussen scheinbar Gegebene lag „der Kraft, der Möglichkeit nach" in uns. Ohne Luft und Wasser, Licht und Wärme bringt die Pflanze keine Blume aus sich hervor. Aber so roh und falsch es wäre, aus diesen bedingenden Stoffen die Blume selbst ableiten zu wollen, so roh und falsch ist es, die Sinne als die Quellen der Ideen zu fassen, obgleich, wie sich von selbst versteht, die sinnlichen Vorstellungen, eben weil sie sinnliche sind, in den Sinnen ihren Sitz und Ursprung haben.

In dem Sinne, in welchem Locke die angeborenen Ideen versteht und sie daher verwirft, in diesem Sinne ist uns gar nichts angeboren, nicht einmal unsere Hände und Füsse, unsere Sinne, unser Körper. Was ich nicht gebrauchen kann zu seinem bestimmten Zwecke, in dem es allein das ist, was es ist; was nicht in meiner Gewalt ist, das ist auch nicht mein. Erst durch Uebung und Gebrauch, durch die Thätigkeit wird der Leib unser Leib. Die Hände und Beine gehören dem Kinde, das in den Windeln gebunden liegt, noch nicht an, weil es sich selbst noch nicht angehört. Der Mensch ist sich selbst nicht angeboren im Sinne Locke's. Er bringt nichts auf die Welt als Hunger und Durst, d. h. eine Leere, aber eine Leere mit dem Gefühl der Leere, mit dem Gefühle der Unbehaglichkeit und Eitelkeit des leeren Magens, also eine Leere, die der Trieb nach Erfüllung, die folglich nicht leer

ist; denn der Trieb hat, wenigstens in seinem Normalzustande — und von diesem nur hängt die wahre Erkenntniss eines Gegenstandes ab — an sich, der Kraft, der Möglichkeit nach schon in sich, was er auch noch nicht förmlich besitzt. Hunger und Durst sind allen Empirikern zum Trotz zwei Philosophen *a priori*; sie anticipiren und deduciren *a priori* das Dasein ihrer Gegenstände; sie entspringen nicht aus der sinnlichen Erfahrung und Wahrnehmung der begehrten Objecte, sondern gehen ihnen voraus, vermissen sie, ohne sie weder schon besessen noch verloren zu haben. — So ist das Sinnliche selbst ein Werdendes und Flüssiges, keineswegs die letzte Instanz, ein fester Stillstands-, Ausgangs- und Anhaltspunkt, ein unmittelbar Erstes, ein zureichender Erklärungsgrund, wofür der Empiriker es hält — ein Dogma, das eben das Wesen des Empirismus konstituirt. Er glaubt den Ursprung der Ideen erklärt zu haben, wenn er sie aus den Sinnen ableitet; er bricht beim Sinnlichen ab, erkennt in ihm keine Noth, kein Bedürfniss einer Abhängigkeit und weiteren Erklärung an; es ist ihm etwas, was sich unmittelbar von selbst versteht, das durch sich selbst Klare, Gewisse und Reelle, und er macht so die Bedingung zur Ursache, das Materielle zum Formellen, das Leidende zum Thätigen, und das Thätige, die Seele, den Geist zum Leidenden. Das Sehen und Hören, die wichtigsten Functionen der Sinnlichkeit in Beziehung auf die Erkenntniss, sind dem Empiriker eine absolute Thatsache, d. h. eine solche, die er schlechtweg voraussetzt, die er nicht mehr in der Art zum Gegenstande seiner Untersuchung macht, dass er sich fragt: wie ist das Sehen und Hören möglich? Würde er sich diese Frage stellen, so würde er erkennen, dass die Möglichkeit namentlich des Sehens selbst das Denken ist. Die Wahrnehmung des Gegenstandes ausser mir als Object — ganz abgesehen von den Vorstellungen seiner Grösse, Gestalt, Lage, Entfernung, Vorstellungen, die der Mensch, wie die Erfahrung lehrt, nur durch Vergleichung und Urtheil sich erwirbt — ist schon ein rein geistiger Act, schon Bewusstsein, schon Denken, obwohl noch ein in die sinnliche Anschauung verborgenes, eingehülltes und gebundenes

Denken, das erst später, mit dem Heranreifen des Individuums zur Selbständigkeit, als Denken für sich hervortritt. Der Simpel, ja selbst der ungebildete Mensch, sieht und hört — eine triviale Wahrheit — mit denselben, ja vielleicht physisch noch besser ausgestatteten Augen und Ohren nicht das und soviel wie der gebildete Mensch sieht und hört. Alles liegt in der Anschauung; richtig; aber um es zu finden und zu sehen, muss man denken. Augen und Ohren haben im Thiere, wie dies namentlich aus einigen merkwürdigen Phänomenen bei niederen Thierarten hervorgeht, ihre wesentliche Bestimmung nur in Bezug auf seine Selbsterhaltung; sie sind seine Schutzwachen und die Lieferanten seiner Lebensbedürfnisse. — Aber im Menschen erhalten sie eine höhere, von der blossen Beziehung auf die Noth des Lebens unterschiedene und unabhängige Bedeutung; sie bekommen eine theoretische Bedeutung. Die Sinne sind hier schon ursprünglich Emanationen des theoretischen Vermögens. Der Mensch ist geboren zur Theorie. Die Sinne sind die Mittel seiner Erkenntniss; aber Mittel, die nur wirksam, ja nur Mittel sind, unter Voraussetzung von dem Dasein ihres inneren Zweckes — des theoretisch thätigen, des denkenden Vermögens. Die Sinne erleuchten uns die Welt; aber ihr Licht ist nicht ihr eigenes, sondern kommt von der Centralsonne des Geistes. Bewunderung ist der Anfang der Erkenntniss, aber die Bewunderung entspringt nicht aus dem Sinne, sondern aus dem Geiste vermittelst der Sinne.

Die grosse historische Bedeutung des Empirismus besteht allerdings darin, dass er die Sinne, als Mittel der Erkenntniss, in ihre Rechte eingesetzt, überhaupt die Sphäre des Mittelbaren, des Empirischen, zu einem unerlässlichen, wesentlichen Gegenstand erhoben hat. Nur der empirischen Philosophie haben wir zunächst es zu verdanken, dass wir von den unzähligen und den furchtbarsten Uebeln, die sonst die Menschheit marterten, von den Schrecknissen der Götterfurcht, des Aberglaubens frei, nicht mehr die Dupes und Sklaven dämonischer Willkürherrschaften sind; nur ihr verdanken wir es, dass uns nicht mehr, wie weiland, ein kernloser Komet oder gar ein un-

schuldiger Schmetterling — der Todtenkopfvogel — wenn er uns zufliegt, mit Todesschrecken erfüllt; dass wir nicht mehr die Adern und Flecken auf den Flügeln einer Heuschrecke — des verheerenden Wanderers — als Buchstaben lesen, die den Zorn Gottes, *ira dei,* bedeuten; dass uns nicht mehr arme Johanniswürmchen als feurige Kohlen, die einen verborgenen Schatz bezeichnen, in der Irre herumführen. Die Empirie hat die Freiheit und Selbständigkeit des Gedankens vermittelt — vermittelt die Erlösung aus den Banden des Autoritätsglaubens, indem sie den Menschen auf das heilige, unveräusserliche Naturrecht der Autopsie und Selbstprüfung verwies. Daher das schöne Wort Locke's: *Plus nous connaissons la verité et la raison par nous-mêmes, plus nos connaissances sont réelles et véritables. — Dans les sciences chacun ne possède qu'autant qu'il a des connaissances réelles, dont il comprend lui-même les fondemens. C'est-là son véritable trésor, le fond qui lui appartient en propre et dont il se peut dire le maître.** Wehe dem Philosophen, der nicht den Empirismus als ein Organ sich angeeignet hat, der das Gebiet der mittelbaren Kräfte und Ursachen überspringt; der da, wo allein ein rationeller Empirismus an seinem Platze ist, mit sogenannten philosophischen Deductionen kommt, etwas gleich als göttliche Nothwendigkeit, als Vernunftwahrheit uns vordemonstriren will — etwas, was vielleicht auf ganz particulären, zeitlichen, endlichen Gründen beruht! Aber der Empirismus verkennt seine Grenze und Schranke, wenn er selbständig sein und sich als Philosophie geltend machen will; er macht dann die Bedingung zum Ursächlichen, das Mittelbare zum Ersten und Ursprünglichen; er hält sich nur an das Erscheinende, Individuelle; der Begriff der Einheit, Totalität, des Wesens, der Substanz, verschwindet ihm. So macht der Empirismus die mittelbare Entstehung von Begriffen zur ursprünglichen, Arten, wie besondere Begriffe entstehen, Arten, die lediglich willkürlich sind, — die Betrachtung, die Reflexion, die Abstraction — zur generellen,

* *Essai, Liv.* I. *chap.* IV. § 23.

allgemeinen und nothwendigen Weise. Aber Beobachtung, Abstraction, Reflexion, setzen als ihr Princip schon das Denken voraus, und Denken ist nicht möglich ohne immanente Bestimmungen, wenn gleich diese anfänglich noch nicht als bewusste, förmliche, ausdrückliche Begriffe gegenwärtig und wirksam sind; wenn gleich das Denken überhaupt im Anfange nicht als Denken, sondern als Anschauung sich bethätigt. Aus einer sinnlichen Anschauung, die nicht schon ursprünglich zugleich eine geistige, denkende Anschauung ist, werden nun und nimmermehr Begriffe entstehen, man müsste denn ihren Ursprung aus dem Nichts ableiten. Der Mensch beginnt in der Einheit des Schauens und Denkens; sein Gegenstand sind keineswegs die einzelnen, besonderen sinnlichen Objecte als einzelne, besondere; der Unterschied von Einzelheit, Besonderheit, Allgemeinheit ist ein späterer. Der Mensch beginnt mit der unterschiedslosen Totalität — das Einzelne ist ihm selbst das Allgemeine —; er beginnt, wie schon Campanella in seiner Weise behauptete* und Lessing auch andeutete**, mit der unbestimmten Allgemeinheit. Die Frage von angeborenen oder nicht angeborenen Ideen ist übrigens nichts weniger als eine anthropologische, in welchem Sinne sie allein der Empirismus erfasst. Locke kommt zwar auch auf den Unterschied zwischen Seele und Mensch oder Individuum zu sprechen, aber er fasst diesen Unterschied ganz empirisch, indem er ihn als eine förmliche, sinnliche Separation denkt. Diese Frage muss in einem höheren, einem philosophischen, metaphysischen Sinne gefasst werden. Es handelt sich hier um das Wesen des Geistes, nicht um ein Besitzthum, das der Mensch von Geburt oder durch Erwerb hat. Der Unterschied von Angeboren oder Nichtangeboren muss daher auf den Unterschied von Wesentlich oder Unwesentlich, Innerlich oder Aeusserlich, Immanent oder Accidentell, reducirt werden. Und in diesem Sinne erfasste Leibniz die Frage. Ist es dem Geiste wesentlich, Geist zu sein, so ist es ihm wesentlich, zu denken; ist

* *De Sensu Rerum et Magia.* Francof. MDCXX. Lib. II. c. 22.

** Sämmtliche Schriften. Berlin 1792. 7. Bd. p. 217.

es ihm aber wesentlich zu denken, so giebt es auch wesentliche Ideen, so sind diese wesentlichen, mit dem Sein des Geistes identischen Begriffe oder Ideen ebensowenig aus den Sinnen entsprungen oder von den sinnlichen Objecten abgezogen, wie sein Wesen daraus entsprungen, oder er sein Wesen, d. h. sich selbst, von den sinnlichen Objecten abgezogen hat. Der grosse Gedanke Leibnizens ist: der Geist ist sich selbst eingeboren, d. h. sich selbst wesentlich und immanent; und diese Immanenz ist die Quelle seiner wesenhaften, geistigen Ideen. Es ist das hohe Princip der Selbstbeschauung des Geistes, seiner Vertiefung in sich selbst, seiner Selbständigkeit und Autarkie, das Princip des Idealismus bei Kant und Fichte, das in Leibniz schon zum Ausbruch kam. Der Geist ist nach ihm das Princip der Ichheit; er ist sich selbst Gegenstand; er ist die Idee, das Bewusstsein seiner selbst; diese Idee ist eins mit ihm; er ist Er selbst, Geist nur durch sie; und in diesem Selbstbewusstsein liegt das Princip seiner Selbstthätigkeit und Selbständigkeit, seiner Immanenz, seiner Ideen. Oder hat er etwa die Idee seiner selbst durch Beobachtung und Abstraction von den Sinnen abgezogen oder durch die Reflexion auf seine Thätigkeiten gewonnen? Mit Nichten; die Reflexion ist eine Folge von dem inneren Selbstbewusstsein des Geistes, keineswegs aber sein Grund.*

19. Darstellung der Leibniz'schen Pneumatologie.

„Die Seele ist, wie das göttliche Wesen, ein dreifacher Unterschied in sich in der Einheit mit sich. Denn als sich

* Diese Kritik des Locke'schen Empirismus verräth unverkennbar die Spuren einer Zeit, zu welcher Feuerbachs Denken noch von Elementen des deutschen Rationalismus und Panlogismus durchsetzt war. Wie Feuerbach die gleichen Probleme zehn Jahre später auffasst, nachdem er in den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" (vgl. Bd. 2 d. Werke) seinen eigenen Standpunkt gewonnen hatte, zeigt die unten stehende Kritik der Leibniz'schen Pneumatologie aus dem Jahre 1847; Abschnitt 21. H.

selbst denkend oder sich in sich reflektirend ist sie das, was denkt, das, was gedacht wird und beides zusammen." „Der Seele aber ist es ebenso wesentlich, reflexive Handlungen auszuüben, oder sich selbst zu betrachten, wie die äusseren Dinge vorzustellen; ja sie erkennt sogar die äusseren Dinge nur durch die Erkenntnis ihrer selbst und ihres eigenen immanenten Inhalts." Wo die Seele sich zum Bewusstsein ihrer selbst erhebt, erhebt sie sich zur Vernunft und umgekehrt; auf dieser Stufe ist und heisst sie nicht mehr Seele, sondern Geist. Der Mensch steht auf dieser Stufe. Die Vernunft unterscheidet ihn von der thierischen Monade.

„Die Vorstellungen der Thiere stehen zwar auch in einer Verbindung untereinander, welche eine Aehnlichkeit mit der Vernunft hat; aber sie besteht nur in der Erinnerung der Thatsachen, keineswegs in der Erkenntniss der Ursachen. So scheut ein Hund den Stock, mit dem er geprügelt worden ist, weil das Gedächtniss den Schmerz ihm vorstellt, welchen der Stock ihm verursacht hat. In ihren empirischen Handlungen, die dreiviertel ihrer Handlungen ausmachen, verfahren die Menschen nicht anders als die Thiere. So erwarten wir z. B., dass es morgen wieder Tag werden wird, weil wir bisher es immer so erfahren haben. Nur das Urtheil des Astronomen stützt sich auf Gründe, und darum auf Vernunft." „Die Erkenntniss der ewigen und nothwendigen Wahrheiten nur unterscheidet uns von den einfachen und thierischen Monaden und macht uns der Vernunft und Wissenschaft theilhaftig, indem sie uns zur Erkenntniss unserer selbst und Gottes erhebt." „Die Vernunft selbst ist nichts anderes als die Kette oder der Zusammenhang der nothwendigen und allgemeinen (geometrischen, metaphysischen und logischen) Wahrheiten." „Nur der Erkenntniss der nothwendigen Wahrheiten haben wir es zu verdanken, dass wir zu in sich zurückkehrenden Handlungen erhoben sind, kraft welcher wir das denken, was Ich heisst, und unserer selbst uns bewusst sind. Daher kommt es, dass wir mit dem Gedanken unserer selbst auch den Gedanken des Wesens, der Substanz, der Immaterialität und selbst Gottes

fassen, indem wir nämlich unsere beschränkten Handlungen in ihm uns ohne Schranken denken. Die reflexiven Handlungen liefern uns darum den vorzüglichsten Stoff zu unseren Vernunftschlüssen, die sich auf zwei Grundsätze stützen, nämlich auf den des Widerspruchs, dem zufolge wir das, was sich widerspricht, für falsch halten, und auf den des zureichenden Grundes, welchem zufolge niemals etwas ohne eine Ursache oder einen bestimmten Grund geschieht oder behauptet werden kann, d. h. ohne etwas, wodurch wir *a priori* einen Grund angeben können, warum diese Sache vielmehr ist, als nicht ist, warum sie so und nicht vielmehr ganz anders ist, ob uns gleich diese Gründe nicht immer bekannt sind." [34]

„Die nothwendigen Wahrheiten hängen nicht von den Sinnen ab und entspringen nicht von ihnen, obgleich die Sinne uns die Gelegenheit geben, ihrer bewusst zu werden;" „denn wir würden nicht einmal an das Denken denken, wenn wir nicht an etwas Anderes dächten, d. h. an die besonderen Dinge, welche die Sinne liefern." „Locke hat den Fehler begangen, dass er den Ursprung der nothwendigen und historischen Wahrheiten nicht genug unterschieden hat. Jene entspringen aus der Vernunft — diese aus den Erfahrungen der Sinne, selbst aus manchen in uns liegenden verworrenen Vorstellungen." „Der Geist nämlich ist nicht nur fähig, die nothwendigen Wahrheiten zu erkennen, sondern auch in sich selbst zu finden; denn wenn er bloss die Fähigkeit hätte, die Erkenntnisse aufzunehmen oder ein bloss leidendes, ein ebenso unbestimmtes Vermögen, wie das Vermögen des Wachses oder der leeren Tafel ist, Figuren oder Buchstaben anzunehmen: so wäre er nicht die Quelle der nothwendigen Wahrheiten, was er doch wirklich ist. Denn ist es nicht unleugbar, dass die Sinne nicht hinreichen, um etwas als nothwendig zu erkennen, und dass folglich der Geist eine ebenso active als passive Anlage in sich hat, sie aus seinem eigenen Vermögen hervorzuziehen, obgleich die Sinne nothwendig sind, um ihm die Anregung und Aufmerksamkeit darauf zu geben? So viele Erfahrungen und Beobachtungen

man auch über eine allgemeine Wahrheit angestellt haben mag, so kann man doch nie durch Induction, ohne durch die Vernunft ihre Nothwendigkeit zu erkennen, ihrer Allgemeinheit versichert sein." „Durch Induction werden nie wahrhaft allgemeine Sätze gegeben, indem immer die Gewissheit fehlt, dass man alle Individuen geprüft hat." „Der ursprüngliche Beweis von den nothwendigen Wahrheiten kommt allein aus der Vernunft." „Das Princip von ihrer Gewissheit liegt in uns selbst." „Die Sinne können diese Wahrheiten wohl uns zugänglicher machen und bekräftigen, aber sie können uns nun und nimmermehr ihre unfehlbare und beständige, ausnahmslose Gewissheit beweisen." „Man kann daher sagen, dass die ganze Arithmetik und Geometrie in uns der Kraft nach liegt, so dass wir, um ihre Sätze zu entdecken, nur das, was schon in uns ist, aufmerksam betrachten und ordnen dürfen, ohne irgend eine durch die Erfahrung oder die Tradition erworbene Erkenntniss dazu nöthig zu haben. Diese Wissenschaften kann man sich auf seinem Zimmer mit verschlossenen Augen verschaffen, ohne vorher durchs Gesicht oder Gefühl die hierzu nöthigen Wahrheiten erlernt zu haben; ob es gleich wahr ist, dass uns diese Ideen nie Gegenstand würden, wenn man nichts besehen, noch befühlt hätte; denn das ist eine wunderbare Einrichtung unserer Natur, dass wir selbst zu unseren abstracten Gedanken immer noch etwas Sinnliches nöthig haben, und sollte dieses weiter auch nichts sein, als solche Zeichen, wie die Figuren der Buchstaben und die Töne sind, obgleich zwischen solchen willkürlichen Zeichen und dem Gedanken kein nothwendiger Zusammenhang stattfindet. Aber das ist kein Grund, dass der Geist nicht die nothwendigen Wahrheiten aus sich schöpfen sollte. Die Erfahrung liefert ja selbst Beispiele, wie weit man ohne alle Hilfe bloss vermittelst einer natürlichen Logik und Arithmetik kommen kann, gleichwie jener schwedische Knabe die grössten Rechnungen auf der Stelle aus dem Kopfe machen konnte, ohne die gewöhnliche Rechenmanier, ja ohne lesen und schreiben zu können." „Locke macht gegen die eingeborenen Wahrheiten oder Grundsätze, worunter z. B. der

gehört, dass etwas unmöglich zugleich sein und nicht sein könne, den Einwurf, dass, wenn es dergleichen eingeborene Grundsätze gäbe, sie allen Menschen bekannt sein müssten, was aber nicht der Fall sei." „Allein wenn sie ihnen auch nicht bekannt wären, so hörten sie doch deswegen nicht auf, eingeboren zu sein, weil man sie anerkennt, sobald man sie versteht. Aber im Grunde kennen sie auch alle Menschen und bedienen sich bei jeder Gelegenheit z. B. des Satzes des Widerspruchs, obgleich sie ihn für sich selbst und ausdrücklich nicht zum Gegenstand machen. Es giebt keinen Menschen, der so roh wäre, dass er nicht bei einer ernsthaften Gelegenheit sich über das Betragen eines Lügners, der sich widerspricht, ärgerte." „Auch der Einwurf Locke's, dass es ein Widerspruch sei, dass der Seele Wahrheiten eingedrückt wären, ohne derselben sich bewusst zu sein, hat nichts auf sich." „Denn wie unendlich viele Erkenntnisse haben wir, deren wir uns nicht erinnern und bewusst werden, selbst dann, wann wir sie nöthig haben? Da sich nun aber eine erworbene Erkenntniss in unserem Gedächtniss verbergen kann, warum sollte nicht die Natur auch eine ursprüngliche Erkenntniss in die Seele verborgen haben? Muss denn Alles, was einer sich erkennenden Substanz natürlich ist, sogleich wirklich erkannt sein? Kann und muss nicht selbst eine solche Substanz, wie die Seele ist, mehrere Eigenschaften und Bestimmungen haben, die nicht alle sogleich und auf einmal erkannt werden können?" Ebenso ungegründet ist der Satz Locke's: „Alles, was man erlernt, ist nicht eingeboren." „Die Wahrheiten der Zahlen sind in uns, und dennoch erkennen wir sie, sei es, dass wir sie aus ihrer Quelle ableiten, indem wir sie *a priori* durch Beweisgründe kennen lernen — ein Zeichen, dass sie uns eingeboren sind —, oder sie an Exempeln erproben, wie es die gemeinen Arithmetiker machen, welche aus Mangel der Erkenntniss der Gründe ihre Regeln nur durch Tradition oder mechanisch erlernen." „Aber ist es nicht unvernünftig und seltsam, dass die schwierigsten und tiefsten Wissenschaften uns eingeboren sein sollen? Die Erkenntniss der Kraft nach ist uns eingeboren; aber ihre wirk-

liche Erkenntniss ist uns so wenig eingeboren, wie es eingeborene Gedanken giebt; denn die Gedanken sind Handlungen, die Erkenntnisse aber und Wahrheiten, insofern sie in uns sind, selbst wenn wir nicht an sie denken, sind nur in uns wie Fertigkeiten oder Anlagen oder natürliche Kräfte." „Die Erkenntniss liegt in uns, wie die in den Adern des Marmors vorgezeichnete Figur schon im Marmor ist, auch ehe man sie bei der Arbeit darin entdeckt. Wenn aber die Seele einem unbeschriebenen Blatte gliche, so wären die Wahrheiten in ihr, wie die Herkules-Figur in dem Marmor ist, wenn er ganz und gar dagegen gleichgiltig ist, ob er diese oder irgend eine andere Figur bekommt. Aber wenn der Stein Adern hätte, welche vorzugsweise vor anderen Figuren die Figur des Herkules andeuteten, so wäre er dazu wie bestimmt, und Herkules wäre gewissermaassen dem Marmor eingeboren, ob es gleich Mühe kostete, die Adern zu entdecken und durch die Politur zu reinigen. Gerade so ist es nun mit den eingeborenen Wahrheiten und Ideen."

Allerdings gehen, wie Locke behauptet, die Ideen oder Begriffe den Wahrheiten voran. „Die Natur der Wahrheiten hängt von der Natur der Ideen ab. Aber die Quellen der nothwendigen Wahrheiten sind die intellektuellen oder Vernunftideen, die nicht von den Sinnen herkommen; obwohl im Grunde alle Handlungen der Seele aus ihrer eigenen Tiefe entspringen, durch die Sinne nur erregt, aber nicht gegeben werden." „Selbst Locke giebt zu, dass nicht alle Ideen aus den Sinnen entspringen, sondern welche aus der Reflexion kommen. Aber die Reflexion ist nichts anderes als die Aufmerksamkeit auf das, was in uns ist. Wenn dies aber so ist, kann man leugnen, dass Vieles unserem Geiste eingeboren ist, da wir uns selbst, so zu sagen, eingeboren sind? Kann man leugnen, dass in uns liegen: Sein, Einheit, Substanz, Dauer, Veränderung, Thätigkeit, Vorstellung, Vergnügen und tausend andere Objecte unserer intellectuellen Ideen? Da eben diese Objecte unmittelbare und immer gegenwärtige Objecte unserer Vernunft sind, ob wir sie gleich aus Zerstreuung nicht immer gewahren, warum sollte die

Behauptung befremden, dass diese Ideen mit allen ihren abgeleiteten Ideen uns eingeboren sind?" „Wenn die intellectuellen Ideen von aussen kämen, so müssten wir uns ausser uns befinden; denn die Ideen der Vernunft oder Reflexion beziehen wir von unserem Geiste selbst. Und ich möchte wohl wissen, wie wir z. B. die Idee des Wesens haben könnten, wenn wir nicht selbst Wesen wären, und folglich das Wesen in uns fänden?" „Die Erkenntniss des Wesens ist vielmehr eingewickelt oder eingehüllt in die Erkenntniss unserer selbst." „Sehr oft ist darum die Erkenutniss der Natur der Sachen nichts anderes, als die Erkenntniss der Natur unseres Geistes und unserer eingeborenen Ideen, die so wenig einen äusserlichen Ursprung haben, dass sie vielmehr unserer Seele etwas Wesentliches sind; denn diese Ideen, wie z. B. des Wesens, der Möglichkeit, der Identität, liegen allen unseren Gedanken und Räsonnements zu Grunde." „Selbst aber auch von den sinnlichen Ideen sind die Körper nicht die wesentlichen Ursachen; denn die äusserlichen sinnlichen Dinge können nicht unmittelbar auf die Seele einwirken; sie sind ihr nur mittelbar Gegenstand; Gott allein ist das unmittelbare äussere Object. Die Idee aber ist das unmittelbare innerliche Object der Seele und des Gedankens." „Wir sehen die Dinge in uns."

Also — um noch einmal Alles zusammenzufassen —: die Vorstellung, dass die Seele ein unbeschriebenes Blatt sei, ist eine pure Fiction, die in der Wirklichkeit keinen Grund hat. Was soll denn der Seele noch übrig bleiben, wenn man ihr die Ideen nimmt? Sagt man, dass der Sinn des Vergleichs mit einem unbeschriebenen Blatte der ist, dass die Seele ursprünglich nur blosse Vermögen hat, so ist zu erwidern, dass die Fähigkeiten ohne Handlung, kurz die blossen leeren Vermögen der Scholastiker eben auch nichts weiter sind als Fictionen, von denen die Natur nichts weiss. Wo wäre denn in der Welt eine Fähigkeit zu finden, die auf das blosse Vermögen eingeschränkt wäre, ohne eine Handlung auszuüben? Immer ist vorhanden eine besondere Anlage und Neigung zur Handlung und zwar zur einen mehr als zur anderen; immer

gesellen sich dazu noch Triebe zum Handeln, die selbst in unendlicher Menge zugleich in jedem Subjecte liegen, und diese Triebe sind nie ohne allen Erfolg. Die Erfahrung ist nöthig, damit die Seele zu diesen oder jenen Gedanken bestimmt werde und die Aufmerksamkeit auf die in ihr liegenden Ideen richte; aber wie wäre es möglich, dass die Erfahrung und die Sinne der Seele Ideen geben könnten? Hat die Seele etwa Fenster? oder gleicht sie den Schreibtafeln? oder ist sie wie Wachs? Wahrlich, die solches von der Seele denken, machen im Grunde aus der Seele etwas Körperliches. Man wird mir den von der Schulphilosophie angenommenen Grundsatz, dass nichts in der Seele ist, was nicht vorher in den Sinnen war, entgegenhalten. Aber man muss hiervon die Seele selbst und ihre Bestimmungen ausnehmen. Nichts ist in der Vernunft, was nicht vorher in den Sinnen war, ausgenommen die Vernunft selbst."

Wie die Apperception, das Bewusstsein, die einfache, allen Monaden gemeinsame Perceptio oder Vorstellung zur Erkenntniss, zum Begriffe und dadurch die Seele zum Geiste erhebt: so erhebt das Bewusstsein den allen Monaden gemeinsamen Trieb zum Willensact und damit zur Freiheit. Das Wesen der Freiheit beruht daher auf Erkenntniss, die Vernunft ist ihr Princip. „Der Wille, (oder das wirkliche Wollen, der Act des Willens) ist ein Trieb oder eine Tendenz, die auf das geht, was als gut befunden wird, und von dem sich wegwendet, was als nicht gut erkannt wird, dergestalt dass unser Trieb unmittelbar aus dem Bewusstsein des Guten und Nichtguten entspringt. Freiwillige oder Willenshandlungen kann man daher nur die Handlungen nennen, mit denen Bewusstsein und Reflexion verbunden ist, indem sie von der Erkenntniss des Guten und Bösen abhängen." Schon Aristoteles fordert von einer Handlung, die frei sein soll, dass sie nicht nur freiwillig, selbstthätig, sondern auch überlegt sei." „Die freie Substanz bestimmt sich daher durch sich selbst; aber Beweggrund ist die Vorstellung des Guten durch die Vernunft, die freilich bei den Menschen gewöhnlich eine sehr schwache und gleichsam taube Vorstellung

ist, weswegen sie oft das Schlechte dem Guten vorziehen." „Die Vernunft nöthigt jedoch nicht den Willen, sie macht ihn nur geneigt." „Eine deutliche und klare Vorstellung von einer Wahrheit enthält wohl unmittelbar in sich die Affirmation (die Bejahung und Annahme) dieser Wahrheit; sie nöthigt die Vernunft, oder ist für sie eine Nothwendigkeit. Aber welche Vorstellung man auch vom Guten haben mag, der Trieb, der Erkenntniss gemäss zu handeln, welcher das Wesen des Willens ausmacht, ist doch von ihr unterschieden. Wie daher Zeit erfordert wird, diesen Trieb zu befriedigen, so kann er selbst auch aufgehoben und durch eine neue dazwischen kommende Vorstellung unterbrochen werden; deswegen hat unsere Seele so viele Mittel, der erkannten Wahrheit zu widerstehen, ist ein so weiter Weg vom Geist bis zum Herzen." „Zur Freiheit gehört daher Erkenntnis oder die Intelligenz, welche eine deutliche Erkenntniss von dem Gegenstande der Ueberlegung enthält, Spontaneität oder Selbstthätigkeit, mit welcher wir uns selbst bestimmen, und Zufälligkeit, d. h. die Ausschliessung der logischen oder metaphysischen Nothwendigkeit, die darin besteht, dass das Gegentheil von etwas unmöglich ist. Aber die Intelligenz ist gleichsam die Seele der Freiheit, das Uebrige ist nur wie der Körper oder das Substrat." Denn die Spontaneität kommt ja auch den Monaden zu, die wir nicht mehr frei nennen, und „Zufälligkeit ist in tausend Handlungen der Natur; aber wo in dem handelnden Wesen kein Urtheil ist, da ist keine Freiheit, wiewohl andererseits unsere Seele ein Verstand ohne Wille wäre, wenn wir ein Urtheil oder eine Erkenntniss hätten, mit der keine Neigung zum Handeln verbunden wäre." „Unsere Freiheit besteht daher in nichts weniger, als in einer Unbestimmtheit oder in der Indifferenz eines Gleichgewichts, wie wenn man auf gleiche Weise zu dieser und der entgegengesetzten Seite hingeneigt sein könnte. Ein solches Gleichgewicht, wie die Scholastiker es sich eingebildet haben, ist rein unmöglich. Denn wenn wir auf gleiche Weise zu A, B und C uns hingezogen fühlten, so könnten wir nicht eine gleiche Neigung zu A und sein Gegenteil, Nicht-A, haben." „Nur

die Vorstellung des Guten, welche die entgegengesetzte Vorstellung überwiegt, treibt stets den Willen zur Handlung an.“ „Behaupten, dass eine Bestimmung aus einer absolut unbestimmten Gleichgiltigkeit entspringt, heisst behaupten, dass sie aus Nichts entspringt.“

„Durch die Vernunft zum Besten bestimmt werden, ist der höchste Grad der Freiheit. Würde wohl Jemand deswegen schwachsinnig sein wollen, weil ein Schwachsinniger weniger durch weise Gründe bestimmt wird, als ein Mann von Verstand? Wenn die Freiheit darin besteht, das Joch der Vernunft abzuschütteln, so sind die Narren und Wahnsinnigen die freiesten Wesen; aber ich glaube auch nicht, dass Jemand, etwa den ausgenommen, der selbst ein Narr bereits ist, aus Liebe zu einer solchen Freiheit Narr sein wollte. Heut zu Tage giebt es freilich Leute, die es für geistreich halten, gegen die Vernunft zu deklamiren, und sie als eine lästige Pedantin zu behandeln. Allein gegen die Vernunft schreien, heisst gegen die Wahrheit schreien, denn die Vernunft ist ein Zusammenhang von Wahrheiten.“ Das Wesen der Freiheit hat daher nur in dem unendlichen Wesen, in Gott seine volle Existenz. „Nur Gott ist vollkommen frei.“ Denn in ihm ist keine Trennung zwischen Vernunft und Wille. „Der Wille Gottes befolgt immer das Urtheil der Vernunft.“ „Thöricht ist es zu glauben, dass Gott dann einem Fatum unterworfen wäre, wenn sein Wille von seiner Vernunft abhängig ist. Denn dieses vermeintliche Fatum, das selbst die Gottheit verbindet und bestimmt, ist nichts anderes, als die eigene Natur Gottes, als seine eigene Vernunft, die seiner Weisheit und Güte die Regeln giebt; ist eine glückliche Nothwendigkeit, ohne die er weder weise, noch gut wäre.“ Aber „was uns endliche Geister betrifft, so vermischen sich mit dem Urtheil der Erkenntnis verworrene Vorstellungen der Sinne, welche Leidenschaften und selbst unmerkliche Neigungen, deren wir uns nicht immer bewusst sind, erzeugen.“ „Die Seele ist frei in den freiwilligen Handlungen, wo sie deutliche Vorstellungen hat und Vernunft bethätigt; aber die confusen Vorstellungen, die sich nach

den Körpern richten, entspringen aus vorhergegangenen konfusen Vorstellungen, ohne dass die Seele sie nothwendig will und vorhersieht." „Alles hängt wohl von unserer Seele ab, aber nicht Alles von unserem Willen." „Es giebt selbstthätige Handlungen, die ohne Wahl geschehen und folglich nicht freiwillige oder Willenshandlungen sind." „Wir folgen nicht immer dem letzten Urtheil der practischen Vernunft, indem wir uns zum Wollen bestimmen; aber wir befolgen immer im Wollen das Resultat aller der Neigungen, die ebensowohl von Seite der Vernunftgründe wie der Leidenschaften herkommen, was oft ohne ein ausdrückliches Urtheil der Vernunft geschieht." „Alles ist gewiss und vorausbestimmt im Menschen, wie sonst überall, und die menschliche Seele ist gleichsam ein geistiger Automat, obgleich die zufälligen Handlungen im Allgemeinen und die freien Handlungen insbesondere deswegen nicht mit einer absoluten Nothwendigkeit nothwendig sind." Darum ist „ein lebhaftes innerliches Gefühl, wie Descartes will, keineswegs zum Beweise der Unabhängigkeit unserer freien Handlungen hinreichend. Ja wir können eigentlich unsere Unabhängigkeit gar nicht fühlen, und wir sind uns nicht immer der oft unmerklichen Ursachen bewusst, wovon unser Entschluss abhängt. Das ist gerade so, als wenn die Magnetnadel ein Vergnügen daran fände sich nach Norden zu richten; denn sie würde glauben, unabhängig von irgend einer Ursache sich dahin zu richten, weil sie sich nicht der unmerkbaren Bewegungen der magnetischen Materie bewusst wäre." „Selbst wenn wir den Fuss aus unserer Kammer setzen, bestimmen uns noch unbekannte Gründe, warum wir den rechten Fuss vielmehr, als den linken voransetzen." Diese unmerklichen, unbewussten Gründe und Ursachen, die uns bestimmen und auf unseren Willen einfliessen, sind aber nichts weiter, als die confusen, unmerklichen, unendlich kleinen Vorstellungen.

„Diese unmerklichen oder unfühlbaren Vorstellungen haben daher in der Pneumatik ebenso viel Bedeutung und Nutzen wie die kleinen Körperchen in der Physik; unvernünftig ist es, sie unter dem Vorwande, dass sie nicht in die

Sinne fallen, zu verwerfen. Das Gesetz der Continuität bringt es mit sich, dass es in der Natur nie einen Uebergang unmittelbar vom Grossen zum Kleinen und umgekehrt giebt, sondern Alles grad- und theilweise geschieht; dass nie unmittelbar aus Ruhe eine Bewegung entspringt, und Bewegung nur durch eine kleinere Bewegung in Ruhe übergeht, gleichwie man nie eine Linie von einiger Länge durchlaufen kann, ohne vorher eine kleinere Linie vollendet zu haben. Die bemerkbaren Vorstellungen entspringen daher auch nur stufenweise aus Vorstellungen, die zu klein sind, um bemerkt werden zu können. Wer anders hiervon denkt, kennt wenig die unermessliche Feinheit, Kleinheit und Spitzfindigkeit der Natur, die überall und immer wirklich Unendliches in sich enthält." „Es giebt übrigens Beweise genug, dass in jedem Augenblicke, aber ohne Bewusstsein und Reflexion, eine unendliche Menge von Vorstellungen, d. h. von Veränderungen, in der Seele liegt, die wir deswegen nicht bemerken, weil diese Eindrücke entweder zu klein oder zu zahlreich oder zu einförmig sind, so dass sie einzeln für sich nicht unterschieden werden können, die aber doch mit anderen verbunden ihre Wirkung nicht verfehlen, und in dieser Verbindung wenigstens auf eine verworrene Weise empfunden werden können. So verursacht die Gewohnheit, dass wir auf die Bewegung einer Mühle oder eines Wasserfalls nicht mehr achten, wenn wir eine Zeitlang in der Nähe gewohnt haben, nicht als ob jetzt diese Bewegung unsere Organe nicht mehr afficirte, und in der Seele keine ihr entsprechende Veränderung mehr vorginge, sondern die Eindrücke in der Seele und in dem Leibe haben nur den Reiz der Neuheit verloren, und sind daher nicht mehr stark genug, um unsere Aufmerksamkeit und unser Gedächtniss zu fesseln, die sich auf interessantere Objecte richten." „Wir schlafen ferner nie so fest, dass wir nicht einige, wenn auch noch so schwache und verworrene Empfindung haben. Das grösste Geschrei von der Welt wäre nicht im stande uns aufzuwecken, wenn wir nicht von seinem Anfange, der klein ist, einige Vorstellung hätten, gleichwie wir auch mit der grössten Kraft von der Welt nicht einen Strick zerreissen könnten,

wenn wir ihn nicht vorher mit geringer Kraft gespannt und ausgedehnt hätten, obgleich die dadurch bewirkte kleine Ausdehnung nicht bemerkbar ist."

„Diese kleinen Vorstellungen sind daher von einer bei weitem grösseren Wirksamkeit, als wir denken. Sie sind es, die das: Ich weiss nicht was bewirken, d. h. den Geschmack und die Bilder der sinnlichen Qualitäten, die klar in der Verbindung, aber verworren den einzelnen Theilen nach sind; sie enthalten die Eindrücke, die die uns umgebenden Körper auf uns machen und das Unendliche in sich bergen; sie verbinden jedes Individuum mit dem ganzen Universum, die Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart; sie bilden, als die unmerkbaren Bestandtheile unserer grossen sinnlichen Vorstellungen, den wesentlichen inneren Zusammenhang zwischen den Vorstellungen der sinnlichen Qualitäten und den ihnen entsprechenden Bewegungen in den Körpern."

„Diese kleinen Vorstellungen sind es auch, welche die Urstoffe gleichsam und ersten Elemente unserer Schmerzen und Vergnügungen ausmachen, welche die kleinen Reize und Triebfedern und Stacheln bilden, aus denen unsere heftigen, fühlbaren Begierden entspringen, und jene Unruhe begründen, die uns nie in unserem Leben verlässt und sich vom Schmerze nur wie das Kleine vom Grossen unterscheidet. So entsteht aus dem blossen Verlangen nach Speisen die schmerzliche Empfindung des Hungers, wenn die Reize des Magens und die Vorstellungen davon in der Seele, die zuerst zu klein und schwach waren, um gefühlt werden zu können, deutlich und gross werden. Und es ist eine weise Einrichtung der Natur, dass wir oft in der Unwissenheit und in verworrenen Vorstellungen uns befinden; denn durch zu deutliche Vorstellungen würden wir von vielen Gegenständen belästigt, die uns zuwider sind und deren doch die Natur zur Erreichung ihrer Zwecke nicht entrathen konnte. Wie viele Insekten verschlingen wir nicht, ohne uns dessen bewusst zu sein; wie viele Menschen werden durch ihren zu feinen Geruchssinn belästigt, und wie viel Ekelhaftes würden wir sehen, wenn

unser Auge schärfer wäre? Durch diesen Kunstgriff gab uns die Natur auch die geheimen Stacheln des Verlangens, als Anfangsgründe oder Elemente des Schmerzes, oder, so zu sagen, halbe Schmerzen oder (missbräuchlich geredet, denn mit dem Schmerze ist die Apperzeption verbunden) kleine, unmerkbare Schmerzen, damit wir die Vortheile des Uebels genössen, ohne die Nachtheile desselben zu empfinden; denn wenn diese Vorstellungen zu deutlich wären, so würde man in der Erwartung eines Gutes immer elend daran sein, anstatt dass jetzt der fortwährende Sieg über diese kleinen Schmerzen, die wir fühlen, indem wir unserem Verlangen nachgeben und einigermaassen diesen Kitzel oder Appetit befriedigen, uns eine Menge halber Vergnügen gewährt, aus deren Fortsetzung und Zusammenhäufung ein vollständiges und wahrhaftes Vergnügen entsteht, gleichwie durch die Fortsetzung des Stosses ein fallender schwerer Körper neue Schnelligkeit erhält." „Diese kleinen unwahrnehmbaren Reizungen, die uns immer in Athem erhalten, sind nun aber nichts weiter als verworrene Bestimmungen, bei denen wir oft selbst nicht wissen, was uns denn eigentlich fehlt, während wir in den deutlichen Bestimmungen, in Neigungen und Leidenschaften, wenigstens das wissen, was uns fehlt." „Selbst in der Freude ist Unruhe, denn sie macht den Menschen aufgeweckt, thätig, voller Hoffnung, um noch immer weiter fortzugehen." „Ja die Unruhe ist selbst wesentlich zur Glückseligkeit der Geschöpfe; denn diese besteht nicht in einem vollkommenen Besitze, der sie nur fühllos und stumpf machen würde, sondern in einem fortwährenden und ununterbrochenen Fortschritt zu immer grösseren Gütern, ein Fortschritt, welcher nicht ohne ein Verlangen oder eine beständige Unruhe denkbar ist." „Selbst unser Körper fühlt sich nie so recht behaglich. Die kleinen unmerkbaren Vorstellungen und Impulse sind daher nichts als Bestrebungen, wodurch sich unsere Natur von kleinen Hemmungen frei machen will. Und eben hierin besteht eigentlich diese Unruhe, die wir fühlen, ohne sie zu kennen, die uns ebensowohl in Leidenschaften, als in den scheinbar ruhigsten Zuständen bewegt; denn wir sind nie ohne

irgend eine Bewegung, was nur darin seinen Grund hat, dass die Natur sich stets in einen behaglicheren Zustand versetzen will." „Eben daher kommt es auch, dass wir uns nie in einem Zustande der Gleichgiltigkeit befinden, selbst wo wir es am meisten zu sein scheinen, z. B. wenn wir an einer Allee rechts oder links umkehren, weil die Bewegung auf dieser Seite unserer Natur bequemer ist, als auf der anderen."

„Aber ungeachtet der vielen unmerklichen Vorstellungen, Triebe und Neigungen, die die Seele bestimmen, ist doch der Mensch Herr in seinem Hause, wenn er nur den gehörigen Gebrauch von seiner Vernunft zu machen weiss. Seine Herrschaft ist die der Vernunft: er hat sich nur bei Zeiten vorzubereiten, um seinen Leidenschaften sich entgegenzusetzen, indem die Herrschaft der Seele über ihre Neigungen eine indirecte ist. Denn ob sie gleich ihre Leidenschaften nicht auf der Stelle ändern kann, so kann sie doch von ferne gleichsam mit Erfolg daran arbeiten und sich selbst neue Leidenschaften und Gewohnheiten geben." Ueberhaupt aber sind wir, wenn wir auf die letzten metaphysischen Gründe zurückgehen und uns über den Schein der Empirie zum Wesen der Dinge und zu den Principien der Monadologie erheben, „freier als wir es glauben; denn unsere ursprünglichen Bestimmungen kommen nicht von Aussen." „Statt zu sagen, wie geistvolle Männer thaten, dass wir nur zum Scheine und nur so viel frei wären, wie eben zum Leben nöthig ist, müssen wir vielmehr sagen, dass wir nur zum Scheine gezwungen sind, und, wenn wir mit metaphysischer Strenge reden wollen, in Rücksicht des Einflusses aller übrigen Wesen, uns einer vollkommenen Unabhängigkeit erfreuen. Hierin liegt auch der Grund von der Unsterblichkeit unserer Seele und der stets gleichförmigen Erhaltung unserer Individualität, die in ihrer eigenen Natur die Regeln und Gesetze ihrer Handlungen hat, und vor allen fremdartigen Einwirkungen beschützt ist, so viel Schein auch die entgegengesetzte Annahme für sich haben mag. Denn da jeder Geist gleichsam eine eigene Welt für sich ist, sich selbst genügt, unabhängig von jedem anderen Wesen ist, das Unendliche in sich fasst und das Universum

abspiegelt, so ist er ebenso beständig, so dauerhaft, so absolut, wie das Universum selbst, weshalb wir auch annehmen müssen, dass jeder Geist immer im Universum eine Rolle spielen wird und zwar die, in welcher er am besten zur Vervollkommnung der Gesellschaft aller Geister, die ihre moralische Einheit in der Stadt Gottes ausmacht, mitwirken kann. Ja, der Geist ist nicht nur ein Spiegel des Weltalls, sondern auch der Gottheit, gleichsam eine kleine Gottheit; er ist selbst im stande der Gottheit ähnliche Werke hervorzubringen, obwohl im Kleinen. Denn — um nichts von den Wundern der Träume zu sagen, wo wir ohne Mühe, selbst ohne es zu wollen, Dinge erfinden, auf die wir uns im wachen Zustande lange besinnen müssten, um sie zu finden — unser Geist ist in den freiwilligen Handlungen ein erfinderischer Künstler, und ahmt, indem er die Wissenschaften entdeckt, nach denen Gott die Dinge geordnet und geregelt hat (wie Gewicht, Maass und Zahl), in seinem Gebiete das nach, was Gott im Grossen thut."

---

20. Charakteristik und Kritik der Leibniz'schen Philosophie.

Die Leibniz'sche Philosophie ist Idealismus. Die Grundidee derselben ist: die Seele ist keine besondere und endliche Substanz, ausser welcher noch eine andere ihr entgegengesetzte, eine materielle Substanz existirt, sondern sie ist die einzige und alleinige Substanz. Sie ist alle Wahrheit, Wesenhaftigkeit und Wirklichkeit: denn nur thätiges Sein ist wirkliches, wahrhaftes Sein; aber alle Thätigkeit ist Seelenthätigkeit, der Begriff der Thätigkeit kein anderer, als der Begriff der Seele und umgekehrt. Die Materie ist nichts anderes als eine Hemmung, eine Schranke der Thätigkeit: die Monaden sind beschränkte Thätigkeiten, weil sie mit der Materie verbunden sind. Ja die Materie ist nur der Ausdruck von der Vielheit der Seelen; sie sagt nur so viel, dass nicht Eine Seele allein, Eine Substanz, sondern unzählig viele Seelen

sind; denn die Materie ist ja der Unterschied der endlichen Monade von der unendlichen Monade und als dieser die Quelle der Vielheit. Die Freude deines Daseins verdankst du nur der Quelle deiner Leiden: der Beschränktheit deines Wesens, deiner Thätigkeit. Nur auf dem dunkeln Grunde der Materie leuchten als zahllose Sterne die Monaden; nimm die Materie hinweg — und sie verschwinden, es ist nur das Eine Licht der unbeschränkten Substanz.

Wird die Philosophie Leibnizens nur als Idealismus bezeichnet, ohne diesen näher zu bestimmen, so ist jedoch nichts Specifisches noch von ihr ausgesagt. Der Idealismus ist die ursprüngliche und selbst allgemeine Anschauung der Menschheit von der Welt. Der eigentliche Empirismus oder vielmehr Materialismus, obwohl eine nothwendige Krise, ist nur ein Zwischenglied in der Entwicklung des Geistes, nur ein secundäres, besonderes Product. Aber selbst auch er ist Idealismus, jedoch wider Willen und Wissen. Er negirt zwar den Geist als eine positive, ursprüngliche Thätigkeit; er macht selbst das Andere, den Gegensatz des Geistes, zum Wesen des Geistes, indem er seinen Inhalt lediglich nur aus den sinnlichen, materiellen Dingen ableitet; aber nicht die sinnliche Materie, die Materie, wie sie Gegenstand der sinnlichen Gefühle, sondern wie sie allein nur Gegenstand des Denkens ist, ist ihm das Wahre und Wirkliche: indem er den Geist verneint, bejaht er doch zugleich die Wahrheit und Wesenhaftigkeit der Thätigkeit des Geistes, des Denkens, insofern und indem er den Gegenstand des Denkens als den wahren Gegenstand setzt. Was der Materialist dem Geiste im Principe seiner Thätigkeit nimmt, das giebt er ihm wieder im Objecte zurück. Die Begreiflichkeit ist ihm das Maass der Realität; was nicht begreiflich, ist ihm Nichts. Dem Materialisten ist nun aber auf seiner Stufe natürlich nur das Sinnliche, Materielle, das Begreifliche, und nur weil es dieses, ist es ihm das Reale. Indem er den Geist an sich verneint, bejaht er wenigstens seinen Geist, eine Art des Denkens, der Vernunft. Und diese Bejahung ist eine Nothwendigkeit. Der Geist kann sich nicht selbst

negiren und aufgeben; der Materialist mag sich sträuben und wehren wider den Geist so viel er will, er straft sich immer selbst Lügen. Denkt und sagt er: Nur das Sinnliche ist real, nur die Materie ist Wesen, so will er damit nicht einen nur sinnlichen Schall aussprechen, sondern eine Wahrheit, einen Gedanken, einen Satz, der Sinn und Verstand hat, und er gesteht dadurch indirect ein, dass nur das real ist, was einen Verstand, eine geistige Bedeutung hat. Der Geist kann, streng genommen, nichts anderes als sich selbst denken; d. h. er mag denken, was er will, er muss sich immer im Gegenstande bejahen, sonst könnte er ihm gar nicht Gegenstand sein; er kann nicht gegen sich selbst sein, nicht wider sein Wesen handeln. Jede Kraft ist die Bejahung und Behauptung ihrer selbst. Handeln heisst nichts anderes, als sich selbst behaupten, bekräftigen. Was also handelt, d. h. sich selbst bejaht, das kann nicht sich verneinen, indem es sich selbst bejaht, was ein ungereimter, unsinniger Widerspruch wäre. Indem der Geist daher handelt, d. i. denkt, so kann er nicht das Nichts seiner selbst denken, denn das hiesse sich verneinen, indem er sich bejaht. Was er auch setzt, er setzt immer sich selbst; denn was er als das Wahre, das Reale setzt, das setzt er nur als solches, weil er es als das Wahre erkennt, und daher in dem Gegenstande sich selbst bethätigt findet. Der Geist kann nicht von sich oder ausser sich hinauskommen, und dieses nicht ausser sich Können drückt keine Schranke und Unvollkommenheit, sondern vielmehr seine Vollkommenheit aus; er kann nicht ausser sich hinaus, weil er selbst universalen Wesens ist, weil Alles, was ist, nothwendig in sich selbst eine Beziehung auf den Geist, eine Bedeutung für ihn hat; denn nur das Nichts ist das absolut Geistlose. Alle Philosophie, ja alle Anschauung des Menschen, ist darum Idealismus; den wesentlichen Unterschied bildet nur, als was und in welchem, ob beschränkten oder unbeschränkten, einseitigen oder universalen Sinne ursprünglich der Geist gefasst ist, und welche Bestimmung des Geistes, als das Maass der Realität, der Anschauung zu Grunde liegt. Den wesent-

lichen Unterschied bildet überhaupt der Standpunkt, auf dem der Geist steht.

Der erste Standpunkt des Idealismus ist der poetische oder anthropologische. Es ist der Standpunkt, wo der Mensch keinen Unterschied zwischen sich und den Dingen macht, wo er überall sich erblickt, überall Leben und zwar Leben in seiner eigenen, individuell-menschlichen Weise, überall Empfindung findet. Die Empfindung ist der grösste, der leidenschaftlichste, der rücksichtsloseste Idealist; sie leugnet durchaus das Dasein einer anderen Welt; sie zweifelt zwar nicht — welcher Mensch von gesunden Sinnen würde auch daran zweifeln? — dass Bäume, Berge, Sonne und Mond ausser ihr sind, aber die Bäume sind ihr nicht Bäume, die Körper nicht Körper, sondern mitfühlende, oder doch ihr ähnliche, lebendige Wesen. Die Natur ist ihr ein Echo, in dem sie nur sich selbst vernimmt. Die Empfindung versetzt sich ausser sich im Uebermaasse ihrer Seligkeit; sie ist die Liebe, die in der Gewissheit ihrer als der absoluten Realität sich keinem Dinge vorenthalten kann, sich jedem hingiebt, indem sie nur das als seiend weiss, was sie als empfindend weiss. Sie ist sich ἓν καὶ πᾶν.[35] Diesen Standpunkt repräsentiren auf dem Gebiete der Wissenschaft die ersten Philosophen der neueren Zeit, die Italiener, die allen Dingen Empfindung zuschrieben, auch Kepler, der die Welt als ein Thier ansieht und von Freundschaft und Feindschaft, selbst von einem Erschrecken der Körper vor einander spricht. Der zweite Standpunkt des Idealismus ist der subjectiv-logische, der Standpunkt der Kritik und Reflexion. Es ist der, wo der Mensch sich von den Dingen unterscheidet, dieses Unterscheiden als Denken, dieses Denken als sein Wesen und nicht nur als seines, sondern als das Wesen überhaupt, hiermit nicht mehr die Empfindung, sondern den Gedanken als die Wahrheit und Realität erfasst; wo daher die Natur nur als das Andere des Geistes angeschaut, aber eben deswegen nur als todte Materie gefasst wird; wo sie zwar als eine selbständige Existenz — am Ende des Processes — anerkannt wird, aber ihrem Wesen nach etwas nur Negatives und Wesenloses ist: denn

als Wahrheit und Leben ist ja nur der sich bewusste, sich unterscheidende und gerade in diesem Unterschiede von der Natur die Gewissheit und Unbezweifelbarkeit, d. h. die Wesenhaftigkeit, seiner Existenz erkennende Geist gefasst. Gewöhnlich bezeichnet man nur diesen zweiten Standpunkt als Idealismus; aber der erste ist es ebensogut. Denn auf jenem negirt der Mensch die Aussenwelt, weil er sich nicht in ihr findet; auf diesem, weil er nur sich in ihr findet. Der zweite Standpunkt aber ist der Standpunkt der Trennung, des Kampfes, des Unfriedens; er trägt daher in sich selbst das Bedürfniss und die Nothwendigkeit einer Vermittelung. Der Dualismus ist ein gewaltsamer Zustand. Diese Vermittelung kann nur dadurch gefunden werden, dass der Geist in sich selber Unterschiede macht, ja sich von sich selber unterscheidet; dass er den Unterschied, der auf dem zweiten Standpunkt nur nach Aussen geht, nach Innen macht; dass er in sich selbst Gradationen, ein von seinem specifischen, eigentlichen Begriff unterschiedenes Princip findet, ein Etwas, das an sich selber objectiver Natur ist und sich darum zu einem allgemeinen Prädicate, einem Verbindungsmittel zwischen ihm und der Welt eignet; dass also der Geist wieder, wie auf dem ersten Standpunkte, sich in Harmonie mit der Welt setzt und sich in ihr findet, aber mit der Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Gemeinsamen, mit der Beschränkuug, dass er in dem objectiv geistigen Princip in sich den Grund dieser Harmonie findet. Dieses Princip aber ist kein anderes als die Vorstellung, namentlich die confuse, die ungeistige, die gedankenlose Vorstellung, und der Standpunkt, auf dem dieses Princip hervortritt, ist der psychologische Idealismus. Die Empfindung ist unmittelbar eins mit dem Subject; keineswegs aber die Vorstellung.* Empfindung ist die subjec-

* Die hier und im Folgenden von Feuerbach gebrauchten Ausdrücke Vorstellung und Empfindung sind im Vergleich mit dem Sprachgebrauche der heutigen Psychologie geradezu irreführend. Vorstellung bei Feuerbach bedeutet die Bewusstseinsinhalte, welche aus dem Zusammenwirken des Subjects und seiner sinnlichen Organisation mit dem Object (der äusseren Welt) entstehen — also sinn-

tive, Vorstellung die objective Thätigkeit der Subjectivität. Dort bejahe ich mich und beziehe ich mich nur auf mich; hier bejahe ich den Gegenstand. Keine Vorstellung ist wohl ohne Empfindung, wenn diese auch so uninteressant und indifferent oder durch Gewohnheit so abgestumpft sein kann, dass wir nicht fühlen, dass wir empfinden; oder: jede Vorstellung ist für uns zugleich (wenn auch eine noch so stumme) Empfindung; aber die Empfindung ist eben der subjective An- und Bestandtheil der Vorstellnng, die Beziehung auf mich, die zugleich in jeder Beziehung auf einen Gegenstand liegt, das Malzeichen an mir, dass ich diese Vorstellung habe. Menschen können daher eine und dieselbe Vorstellung, aber sehr verschiedene, ja entgegengesetzte Empfindungen von derselben Sache haben. A hat ebensogut die Vorstellung der rothen Farbe wie B, indem er auf diese rothe Fläche sieht; aber die Empfindung, die A davon hat, kann eine ganz andere, als die des B sein. Die Vorstellung ist die Reflexion des Gegenstandes auf sich in der Reflexion desselben auf mich, welche die Empfindung ist: jene ist der Ausdruck, diese der Eindruck von ihm. Das Auge repräsentirt unter den Sinnen die Vorstellung, die übrigen Sinne die Empfindung. Aber das Auge ist der objectivste Sinn, wenn wir gleich im Besonderen den Tastsinn mit zu Hilfe nehmen, um uns von der Realität eines Gegenstandes zu überzeugen. Tetens nennt es schön den Sinn des Verstandes. Es ist der Sinn des Denkens, der Sinn, mit dem sich allein der Mensch in die Natur vertieft und verliert. Nur dem Auge ist eine Welt, ein Universum gegeben. Die zahllosen Sterne und Infusorien, die für die übrigen beschränkten, subjectiven Sinne nicht mehr oder nur optische Täuschungen sind, existiren nur für das

liche Wahrnehmung; Empfindung bei Feuerbach bedeutet die mit der sinnlichen Wahrnehmung sich verknüpfenden Vital- oder Organempfindungen und die Gefühlsphänomene, d. h. Lust oder Unlust, in denen kein Object, sondern nur Zustände des Subjects erfahren werden. In der Anmerkung 36, die Leibniz-Wolfische Psychologie betreffend, unterscheidet Feuerbach selbst mit der älteren empirischen Psychologie subjective Empfindungen (Gefühle) und objective oder Erkenntniss-Empfindungen. d. H.

Auge, wenn auch nur für das bewaffnete. Subjectiver Idealismus ist es daher, wenn die Empfindung zu einem universalen Wesen erhoben wird, keineswegs aber, wenn die Vorstellung. Die Vorstellung ist gleichsam die Aristotelische vegetative Seele des Geistes, die Empfindung die eigentlich animalische. In der Vorstellung, als solcher, ist die Seele im Zustande der Unparteilichkeit, der leidenschaftslosen Gleichgiltigkeit und Einheit mit sich und mit der Welt. Aber die Empfindung ist das gerade Gegentheil hiervon; sie bricht darum in die Laute des Schmerzes und der Lust aus. Sie erhebt sich ursprünglich aus einer Empörung der Seele in sich, aus einer Entgegensetzung gegen die Welt; die Empfindung ist die Geburtsstätte des Selbstes und damit die Quelle des herben Unterschieds von Wohl und Wehe, Lust und Schmerz. Die Empfindung ist die Poesie, die Vorstellung die Philosophie der Seele. Die Vorstellung giebt uns die Welt, die Empfindung unser Selbst; jene ist die Negativität unseres Selbstes: denn ich nehme in ihr Anderes als mich wahr; diese die Positivität desselben: denn in der Empfindung nehme ich, streng genommen, nur mich selbst in einer gewissen Weise modificirt wahr. Würde ich nur vorstellen, ohne zugleich zu empfinden, so wüsste ich gar nicht, ob ich bin oder nicht bin. Nur in der Empfindung liegt die Gewissheit meines Daseins, meines Selbstes. Die Vorstellung dagegen ist die Stellvertreterin der Aussenwelt in uns, der Spiegel des Universums, die Repräsentation der Vielheit in der Einheit, der (ideale) Connex und Rapport mit den Gegenständen.[36]

Der Standpunkt, auf welchem die Vorstellung zu einem allgemeinen Princip erhoben wird, ist daher sowohl dem Begriffe wie der Geschichte nach ein späterer und höherer, als der, auf welchem die Empfindung als wesentliche Bestimmung in den Begriff der Objectivität aufgenommen, hiermit aber der Begriff einer Objectivität aufgehoben wird; denn der Standpunkt der unmittelbaren, nicht unterscheidenden Einheit mit der Natur ist der erste und subjectivste Standpunkt des Menschen. Schon Glisson, der nichts anderes ist, als der über sich selbst reflektirende und sich kritisch revidirende Campa-

nella, giebt davon einen Beweis, indem er die Empfindung zur Species machte, die Vorstellung aber als ein generelles Attribut der Substanz überhaupt fasste. „Campanella hat", meint Glisson,* „dem unbeseelten Stoff in höherem Grade, als mir lieb ist, gerade Vorstellungen zugeschrieben." Denn die Vorstellung, sagt er, ist einfach, aber die Empfindung zusammengesetzt, gleichsam die wiederholte, repetirte, die verdoppelte Vorstellung, die Vorstellung der Vorstellung. „Die in einem Sinnesorgan erzeugte Vorstellung wird durch Vermittelung der Nervenbewegung nach dem Gehirn geleitet, wo sie noch einmal vorgestellt, d. h. empfunden wird."** Auch Bacon bemerkt schon ausdrücklich, dass man zwischen Vorstellung und Empfindung strenge unterscheiden müsse, und nimmt keinen Anstand, aus einer Perceptionskraft in den Körpern viele Naturphänomene abzuleiten. Nicht von sich, sondern von der Anschauung und Beobachtung der Natur ging der Mensch aus, wenn er ihr ein innerliches, seelenhaftes Princip der Thätigkeit zuschrieb, und nun dafür keinen entsprechenderen, keinen bezeichnenderen Ausdruck fand, als den der Vorstellung. Denn die Vorstellung ist das selbst objective, das von unserem subjectiven Empfinden, Wollen und Selbstbewusstsein unterschiedene Element in unserer Subjectivität; obgleich die Vorstellung so, wie sie uns zur Existenz kommt, nicht in der Natur zu finden ist, aus dem Grunde, weil sich in uns Bewusstsein und Empfindung mit ihr verbindet.

So wurden Glisson und Campanella durch die Physiologie, die Beobachtungen von den Erscheinungen des animalen Lebens und den sogenannten Instinkten auf den Gedanken der Perception geführt; Bacon durch die Physik, die Beobachtung solcher Phänomene, wo ein Körper auf den anderen wirkt ohne unmittelbare Berührung, wenigstens ohne ein sichtbares und fühlbares Medium, wie die des Magnets; Leibniz durch die Optik und Katoptrik, die ihm wenigstens das Bild, das sinnliche Substrat dazu lieferten.

---

* *Tractatus, de naturae substantiae energetica seu de vita naturae etc.* cap. 13, No. 1.

** Ebendaselbst, cap. 15, No. 6.

Die Monade ist ein Spiegel des Weltalls. Daher ist bei Leibniz wohl zu unterscheiden zwischen der activen und passiven Repräsentation. Die active Vorstellung kommt nur der eigentlichen Seele zu; die passive den einfachen Entelechien und Kräften, die das Universum nicht für sich, sondern nur so vorstellen, dass ein Alles schauendes Auge die Welt in ihnen erkennen könnte, gleichwie ein einzelner Thierknochen, wegen des durchgängigen, des unendlichen Zusammenhanges des Organismus, dem erfahrenen Auge erkennbar, die Gestalt und den Bau des ganzen übrigen Körpers repräsentirt. „Jede Monade spiegelt nicht nur ihren eigenen Leib, sondern das ganze Universum, wie ja auch jeder Körper in seinen Bewegungen das Universum zum Ausdruck bringt. Nicht so, als ob eine wirkliche Aehnlichkeit zwischen beiden bestände; sondern in der Weise, wie man bei Projectionsdarstellungen den Kreis auch durch eine Parabel oder eine Gerade ausdrücken kann, da ja der Wissende aus jedem beliebigen Theil das Ganze — gleichsam den Löwen aus der blossen Klaue — erkennen kann.“ * Diese Abspiegelung und Repräsentation des Universums, die jede Monade, jedes wirkliche Wesen nach Leibniz ist, hat man natürlich nicht so zu verstehen, als meinte er, dass in jedem Dinge sinnlich erkennbar die anderen Dinge lägen, so dass man etwa durch eine unendliche chemische Analysis alle und dieselbigen Stoffe in jedem Ding entdecken könnte, sondern vielmehr so, dass die Unterschiede jeder Monade von allen anderen gerade es sind, welche diese anderen repräsentiren: denn der Unterschied drückt eine Beziehung auf den Gegenstand aus, wovon etwas unterschieden ist — eine Beziehung, die aber nicht dem sinnlichen, sondern nur dem geistigen Auge bemerkbar ist.

Dem blossen Materialisten erscheint freilich jedes psychische Princip in der Anwendung auf die Natur, so auch die Vorstellung, auch wenn sie im allgemeinsten, objectivsten Sinne genommen wird, noch immer als ein subjectiv idealistisches Princip, das der Mensch, weil er Alles nur nach sich erkläre

* Resp. ad Stahl. 2 ad XXI. (T. II, P. II, p. 154).

und deute, von sich in die Natur übertrage. Aber ist denn die ψυχή, wenn er sie von seiner menschlichen Persönlichkeit und Subjectivität unterscheidet, noch etwas Subjectives? Stellt uns nicht die Natur in dem Reichthum der Thierwelt unendlich verschiedene Arten und Modificationen der Seele, und hiermit die Seele selbst als ein von uns unterschiedenes, objectives Princip dar? Muss es aber nicht so viele unterschiedene Arten von Vorstellungen geben, wie unterschiedene Arten von Seelen sind, wenn Leben und Vorstellung identisch ist? Nehmen nicht auch die Thiere, die z. B. noch kein bestimmtes, besonderes Organ für das Licht haben, dennoch schon auf ihre Weise das Licht wahr? Und sind nicht auch die Pflanzen, ob wir gleich ihnen Empfindungen absprechen, in vielem täuschende Analoga der Thiere? Zeigen sich nicht in ihnen Phänomene, die den Trieben der Thiere entsprechen, wie wenn z. B. die Pflanze im dunklen Keller zu sprossen angefangen hat und nun ellenlang fortwächst, bis sie das entfernte, ersehnte Sonnenlicht erreicht; wie wenn das sogenannte Schnäbelchen oder Wurzelkeimchen des Samenkorns, wenn es gleich aufwärts gekehrt ist, dennoch, seiner Bestimmung gemäss, sich in die Erde zurückbeugt, und dagegen das Blattfederchen sich jetzt nach oben wendet? Doch wozu einzelne Beispiele aus der organischen Natur? Die bewunderungswürdige Zweckmässigkeit des Organismus, mit welcher die Natur selbst möglichen Fällen vorbeugt, wie z. B. in der Blumenkrone, in die die Pflanze ihre zarten Befruchtungsorgane zum Schutze vor äusseren Einwirkungen verbirgt, wie in den Augenlidern und ihren Haaren, die das Eindringen fremder Körper, wie in den Venenklappen, die den Rücktritt des Blutes in die Arterien verhindern, diese Zweckmässigkeit setzt unverkennbar in der Natur ein innerliches Wahrnehmungsvermögen, eine — von der unsrigen freilich unterschiedene — Perceptionsthätigkeit voraus. Aber ist zwischen der unorganischen Natur und der organischen ein absoluter Unterschied oder Gegensatz? Sind die Unterschiede wie im Leben überhaupt, so auch in der Natur, so sehr sie auch reale Existenz haben, nicht doch immer wieder zugleich an ihren

Endpunkten in einander fliessende Unterschiede, wenn es gleich oft sehr schwer halten mag, den Ort ihrer Zusammenmündung ausfindig zu machen? Giebt es keine Uebergangsformen zwischen Pflanzen und Thieren? Ist nicht die Natur, die als Messkünstler den Krystall formt, im Grunde ein und dieselbe Natur mit der, welche den Embryo bildet? Fängt nicht selbst innerhalb des organischen Lebens die Natur doch wieder von Vornen, vom Unorganischen an, indem sie aus dem Flüssigen des Eies den gegliederten Bau des Fötus hervorbringt? Fliessen nicht die niedrigsten organischen Formen mit der unorganischen Natur, worin sie leben, fast ununterscheidbar in Eins zusammen? Ist nicht selbst ein organisches Wesen wieder für andere organisirte Wesen ihre unorganische Natur, ihre Welt, ihr Element, wie die Pflanze für eine andere Pflanze oder für ein Insekt, das Insekt wieder für ein anderes Insekt, das nur auf oder gar in ihm lebt und fortkommt? Wenn nun aber das Organische selbst wieder für anderes Organisches zum Object seiner Thätigkeit, zum Boden seiner Existenz, zum Stoff seines Lebens wird, warum sollten umgekehrt nicht auch die für uns unorganischen Stoffe an sich noch organisirt sein, oder doch eigene Organismen enthalten, die Substrate, oder, wie Leibniz will, die Aggregate von Organismen sein, die sich nur dadurch von den eigentlichen, d. h. uns sichtbaren Organismen unterschieden, dass in diesen entfaltet, unterschieden, und Gegenstand einer deutlichen Wahrnehmung ist, was in jenen unwahrnehmbar, in einander verworren ist? Findet sich nicht sogar noch in künstlichen Producten, wie im Buchbinderkleister, im Essig, animalisches Leben? Zeigen nicht die mikroskopischen Thiere, dass auch der kleinste, der unseren Augen entschwindende oder nur als eine verworrene oder homogene Masse erscheinende materielle Punkt eine Welt ist, in der zahllose, verschiedenartige Individuen sich noch erlustigen und in labyrinthischen Windungen um den Freiheitsbaum des Lebens herumtaumeln? Kommen wir aber nicht damit auf die Leibniz'sche Idee: „Alles ist voll von Thieren oder ähnlichen Lebewesen; jede Masse enthält unzählige Monaden; es giebt überall Organismen,

wenngleich nicht jede Masse auch einen organischen Körper bildet."[37] Löst sich nicht die Masse der Natur in die zahllosen Quecksilbertropfen der Monaden auf? Ist aber das Leben etwas anderes, als nur die Erscheinung der Seele, die Seele das Wesen, der Grund des Lebens? Drückt, je höher herauf wir steigen, die Materie, der Leib, etwas anderes aus, als nur die Beziehung eines Wesens auf andere Wesen, als sein Fürandereresein; seine Erscheinung, die Seele, aber allein sein Ansichsein, seine Beziehung auf sich; das Sein, welches nicht mehr dem Sinne, sondern nur dem Gedanken Gegenstand ist?[38]

Idealismus, geistreicher, seelenvoller, gedankenheller Idealismus ist also die Leibniz'sche Philosophie: Alles, was du fühlst, hörst, siehst, ist eine Erscheinung, eine Vision der Seele; Wesen, Seele Geist, Unendlichkeit vernimmst du in allen Dingen. Deine Sinne sind nur verworrene Gedanken; die Materie nur ein Phänomen; dein Leib nichts anderes und nicht mehr, als was in der Natur die Attraction oder Gravitation ist, die nichts weiter als eine gegenseitige Beziehung, eine *liaison universelle*, der Körper unter einander ausdrückt. Dein Leib ist nichts Absolutes, nichts für sich selbst; er ist nur der Zusammenhang deiner Seele mit anderen Seelen, die im Unterschiede von dir entfernter stehenden, die du nur mittelbar, durch sie wahrnimmst, in einem besonders nahen Verhältniss zu dir stehen und als dienende Genien die Gottheit deiner Centralmonade umschweben; er ist nur der Ausdruck davon, dass du nicht einzig und alleinig bist; nur das Ausrufungszeichen, nur die Thräne abwechselnd der Freude und des Schmerzes, die du darüber vergiessest, dass du ein mit anderen Wesen verbundenes Wesen bist. Er ist zwar der Mephistopheles, der dich aus deiner einsamen Zelle in die Welt einführt und verflicht, aber nur aus dir selber spricht, wenn er dir zuruft:

> Die schlechteste Gesellschaft lässt dich fühlen,
> dass du ein Mensch mit Menschen bist;

er ist nur das *nolens volens* in deiner Seele, eine Vision, eine Stimme, welche von Innen kommt, aber wegen der Gewalt, die in ihr liegt, als die Stimme eines fremden Wesens dir

erscheint, und das unabweisliche, unwiderstehliche Gefühl dir eindrückt, dass du nicht nur ein berechtigtes, sondern auch verpflichtetes und verbundenes Wesen bist.

Die Idee der Leibniz'schen Philosophie ist daher keine beschränkte, sondern die unendliche Idee des Geistes von sich selbst; ihre Wahrheit und Realität die Wahrheit und Realität des Geistes selbst. Aber Wahrheit, ewiges Wesen kommt überall und immer nur der Idee zu; nicht dem individuellen Ausdruck derselben, nicht dem Gedanken von ihr, nicht der Art, wie der Philosoph sie bestimmt, nicht dem Stoffe, den Baumaterialien, worin er sie verwirklicht. Der Ausdruck der Idee ist immer zugleich der Ausdruck der Zeit, in welcher sie ausgesprochen wird, und daher eingekleidet in die zu einer bestimmten Zeit prädominirende Kategorie. So war Leibnizens Zeitalter das des Dualismus und Mechanismus: denn beide sind unzertrennlich, indem der Dualismus auf dem Gebiete der Natur purer Materialismus ist, für den keine andere Verbindung zwischen Leib und Seele besteht, als die mechanische der Zusammensetzung. Dieser Dualismus offenbarte sich einerseits in dem unvermittelten Gegensatze zwischen Geist und Materie, der in der cartesianischen Philosophie ausgesprochen und aus dieser in die allgemeine Bildung eingedrungen war; anderseits und zwar vorzüglich in einem inneren Gegensatze des Geistes mit sich selbst, im Gegensatze zwischen Glaube und Vernunft — ein Gegensatz, der zwar schon im Mittelalter temporär zum Vorschein kam, aber erst im Beginne der neueren Zeit mit dem Wiedererwachen der Wissenschaften Epoche macht. Auf dem Gebiete der Philosophie — denn wir abstrahiren hier von den Erscheinungen dieses Gegensatzes auf dem Gebiete der Kunst, des Lebens und der Litteratur überhaupt — äusserte sich jedoch der Dualismus zwischen Glaube und Vernunft keineswegs etwa in einer directen Bekämpfung der Kirche und ihres Glaubens, sondern vielmehr darin, dass zwar der Geist die Kirche anerkannte und als eine Autorität unangefochten bestehen liess, aber so, dass in seinem wesentlichen Objecte und Inhalte durchaus kein Princip dieser

Anerkennung, sondern gerade das Gegentheil enthalten war. Der Geist schob die Kirche aus sich hinaus, schlug sie sich aus dem Sinne; aber liess sie in Frieden, um sich Platz zu machen und ungestört seinen wesentlichen Interessen obliegen zu können. Pomponatius fand die Lehren des Glaubens im Widerspruch mit den Lehren der Vernunft oder des Aristoteles — denn ihm war noch, wie dem Mittelalter, eine historische, traditionelle Erscheinung der Vernunft die Vernunft selbst — aber dessen ungeachtet erklärte er das, was er der Vernunft nach für falsch erkannte, dem Glauben nach für etwas untrüglich Wahres. Zabarella, Cremonini waren ebenso zum Bewusstsein des Zwiespalts zwischen der (Aristotelischen) Philosophie und der christlichen Dogmatik erwacht. Vanini widerlegt in seinem Amphitheater die Philosophen und betheuert in den devotesten Ausdrücken seine Ergebenheit und Unterwürfigkeit unter die alleinseligmachende Kirche; aber man sieht es ihm an seinem ganzen Wesen, diesen frommen Versicherungen selbst an, dass es nur Versicherungen, ja Schmeicheleien sind, die in seinem Geiste keinen Grund haben. Descartes bezeugt in seinen Schriften seine Demuth und Ehrfurcht vor der katholischen Kirche; er machte selbst eine Wallfahrt zur heiligen Jungfrau nach Loretto und flehte sie sogar zu Neuburg an der Donau in seiner Zweifelsnoth um ihren Beistand in der Philosophie an. Aber als Philosoph ist Descartes nichts weniger als Katholik. Die Idee der Gottheit erfüllt wohl seine Philosophie, wie jede wahre Philosophie, denn sie ist eins mit dem Bewusstsein des Geistes; aber eben die Idee Gottes ist ein Gemeingut des Geistes, gehört nicht specifisch der Kirche an, deren Begriff und Wesen vielmehr in anderen particulären Lehren und Instituten besteht, was historisch schon darin begründet ist, dass die Kirchenväter, die geistige, d. h. dem Begriff Gottes entsprechende Vorstellungen von ihm hatten, philosophisch gebildete Köpfe waren. Aber vom Katholicismus ist in der Philosophie Descartes', wenn wir auf das Wesen, den Geist eingehen, auch nicht eine Spur zu finden. Seine Moral ist Stoicismus, seine Geistesphilosophie beruht auf einer voll-

kommenen Selbständigkeit und Unabhängigkeit des Geistes nach Aussen, seine Naturphilosophie ist purer Materialismus; er verbannte selbst die Teleologie aus der Physik, und zwar unter einem ganz eitlen Vorwande, wie ihm schon Leibniz vorwarf. Mag Descartes nun aus Rücksichten der Feigheit, oder aus aristokratischer Scheu vor Anstoss, oder aus Anerkennung des Bestehenden überhaupt, weil es einmal besteht, oder aus wahrer Gesinnung, aus Pietät Katholik gewesen sein: es ist gleichviel; sein Katholicismus hat keine objective Bedeutung, nicht die Bedeutung seines Wesens und Geistes, sondern nur die einer persönlichen Eigenschaft, einer Privatangelegenheit, eines Accidens, eines historischen Umstandes, eines besonderen Kennzeichens, eines theueren Andenkens, oder wie man es ausdrücken will, kurz einer Bedeutung, die den Geist, die Wissenschaft nicht interessirt.

Die Thätigkeit ist das Wesen der Substanz überhaupt: die besondere Thätigkeit das Wesen einer besonderen Substanz. Dein Thun ist deine Wahrheit, dein Sein, dein Geist und Wesen. Dein wahres Sein ist nur dein Sein für Andere, nur das Gut, welches, indem es dein eigenstes ist, zugleich ein Gemeingut ist. Wer sein Thun von seinem Wesen abtrennt, ist ein geistiger Missethäter. Dieses Thun Descartes war aber die wissenschaftliche Erkenntniss. Einen heiligen Schein verbreitet Descartes dadurch allerdings um sich, dass er die Gegenstände des Glaubens von dem Gebiete des Denkens ausnimmt, indem Pascal's Maxime: *„tout ce qui est l'objet de la foi, ne le saurait être de la raison et beaucoup moins y être soumis,“* auch die seinige war; aber gerade diese Ausnahme beweist, dass der Geist es dunkel fühlt oder sich bewusst ist, dass sein Denken im Widerspruche steht mit seinem Glauben.[39] „Gieb dem Glauben, was des Glaubens ist,“ sagt Bacon, nachahmend den Spruch: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist. Aber was ist das, was dem Kaiser gebührt? Etwas, was im Grunde Euch selbst, Euer Heil, Eure Seele gar nichts angeht. Aber Gott gebt, was Gottes ist, d. h. Eure Kleinodien, Euren Schatz, Eure Seele. Was gab aber Baeon, was Descartes dem Glauben? Sie mögen

ihm noch so viel gegeben haben: sie gaben ihm wenigstens nicht ihren Geist, ihr Wesen, ihr substanzielles Interesse, nicht das, wodurch sie geschichtlich bedeutende Personen, das sind, was sie sind.

Der Glaube wurde von den Philosophen der neueren Zeit anerkannt, aber so, wie etwa das Eheweib noch vom Manne, wenn er innerlich mit ihr zerfallen ist, als eine berechtigte Person anerkannt wird; es war nicht eine Anerkennung der Liebe und Einheit; es war eine Anerkennung, die ein blosses Dahingestelltseinlassen war; die nur daher kam, dass der Geist sich dem Glauben entfremdet hatte, indifferent dagegen war, ihn nicht zum Objecte machte, ihn nicht in sein wesentliches Interesse, das Interesse des Denkens, der Erkenntniss aufnahm. Es war daher auch eine nothwendige Erscheinung, dass endlich diese innerliche Entfremdung und Entzweiung des Glaubens und der Vernunft als ein direkter Widerspruch ausgesprochen wurde, wie dies bekanntlich von dem scharfsinnigen und gelehrten Pierre Bayle geschah. Bayle erkennt es jedoch als die Schwäche des menschlichen Verstandes an, dass er nur verneinen, widersprechen und verwirren könne, und unterwirft sich daher demüthig wieder dem Glauben, behauptend, dass es das Wesen der Dogmen selbst sei, der Vernunft zu widersprechen.* So war der Mensch entzweit in sich, dass er mit dem Glauben bejahte, oder vielmehr bejahen zu können sich einbildete, was er mit der Vernunft direct verneinte! — ein Zwiespalt und Widerspruch, der übrigens, ebenso wie der offene Gegensatz der Freigeister in England und Frankreich gegen den Glauben, so lange eine Nothwendigkeit war und ist, als die Religion auf eine äusserliche, miraculöse, dem Menschen fremde Offenbarung gegründet, so lange sie nicht als das eigene wahre Wesen des Menschen, als identisch mit der Vernunft selbst erkannt wird. *Il est vrai*, sagt Leibniz, *que de notre temps une personne de la plus grande élévation disait qu' en matière de foi il fallait se crever les yeux pour voir clair, et Tertullien dit quelque part:*

* *Dict. hist. et crit.* II. *Eclaircissment sur les Athées* p. 630; Art *Manichéens.* (D.) p. 306. V. Ed. 1740.

*Ceci est vrai, car il est impossible; il le faut croire, car c'est une absurdité.** So lange der Glaube eine herrschende, bindende Macht war, konnte daher auch dem denkenden Geiste im Wesentlichen nur eine formelle Thätigkeit übrig bleiben, wie dies das Zeitalter der Scholastik und der Orthodoxie in der protestantischen Zeit hinlänglich beweist. Es fehlte das Quellenstudium, die freie, principielle, auf den Uranfang zurückgehende, von Grund aus schöpfende Thätigkeit. Wahrhaft productiv war daher auch der denkende Geist zunächst in der neueren Zeit nur in den stillen Räumen der Mathematik und Physik, wo er in keine Berührung mit den Gegenständen des Glaubens kam. Hier war er materiell und formell frei; hier konnte er sich unbeschränkt ergehen; hier war er ein mit sich einiger und darum wahrhaft productiver Geist. Nur an den Untergang des Glaubens war darum das Heil der Wissenschaft, die Geburt des schöpferischen Geistes gebunden. Die deutsche klassische Litteratur beginnt, wo der alte Glaube aufhört. So lange der Mensch nicht im Höchsten frei, bei sich, selbständig ist, so lange kann er auch in Kunst und Wissenschaft nicht das Höchste erreichen. Es fehlt der Segen von oben. Aber eben nur der Dichter ist ein religiöser Dichter, der in der Poesie, nur der Philosoph ein religiöser Philosoph, der in der Philosophie die Religion findet.

Das herrliche Genie Leibnizens war nicht so glücklich, in das Zeitalter des mit sich einigen Geistes zu fallen. Er gehört der Zeit an, wo der Geist in den Dualismus zwischen Glaube und Vernunft zerspalten war. Bayle ist sein Zeitgenosse. Der Charakter, den der denkende Geist unter der Herrschaft der christlichen Rechtgläubigkeit hatte, ist daher auch ihm noch aufgedrückt. Seine Philosophie hat den allgemeinen Mangel an sich, dass sie kein vollkommen mit sich einiges, kein absolut entschiedenes und selbständiges, kein homogenes Ganzes ist. Die Theologie kommt ihm immer in die Quere, verdirbt ihm seine besten Gedanken und verhindert ihn, die tiefsten Probleme bis an ihre letzten entscheidenden

* *Nouv. Essais* p. 463.

Punkte zu verfolgen. Wo er fortfahren sollte, zu philosophiren, da bricht er gerade ab; wo er metaphysische Bestimmungen geben, den metaphysischen Ausdruck des Gedankens finden sollte, da streut er theologische Vorstellungen ein; und wiederum wo er theologische Vorstellungen zu Grunde legt, da ergänzt, beschränkt und berichtigt er sie nur durch Zusätze metaphysischer Bestimmungen, oder sucht das, was er aus der theologischen Vorstellung beseitigen will, durch blosse Bilder, deren Bedeutung nicht bestimmt und erklärt ist, zu entfernen. So wendet er die Erschaffung aus Nichts auf die Monaden an, nennt sie aber dann doch wieder Emanationen und Effulgurationen der göttlichen Monade; anderwärts wieder nicht sie selbst, sondern das Positive in ihnen, wie z. B. *les perfections de la nature sont des émanations de la Divinité* (vrgl. *Remarques sur un livre sur l'enthousiasme, traduit de l'anglais*). So sagt er: „Der Geist ist nicht ein Theil, sondern ein Abbild der Gottheit", als wäre damit ein positiver Unterschied ausgesprochen, und nicht vielmehr die erste Bestimmung ein, obwohl derber und plumper, doch wenigstens ehrlicher und gerader Gedankenausdruck, die zweite Bestimmung aber eine blosse Ausrede, in der gerade das, was gesagt werden sollte, umgangen und ein täuschendes, nichtssagendes Bild an die Stelle des Gedankens gesetzt wird. So ist die Materie ein Phänomen, das lediglich in der endlichen Monade ihren Grund hat; und doch nennt er Gott den Autor der Materie: als wäre er unmittelbar der Urheber derselben, als könnte man mit dem Begriffe des absolut Thätigen den Begriff des Princips des Leidens verbinden, da doch die unendliche Monade höchstens nur mittelbar, nur insofern, als sie das Princip der endlichen Monade ist, der Autor der Materie ist, wenn anders dieser Ausdruck überhaupt hier anwendbar ist, und ein bestimmter Gedanke damit verknüpft werden kann. So nennt er Gott frei von der Materie einmal, weil er reine Thätigkeit ist, das anderemal, weil er Autor der Materie ist. Die erste Bestimmung ist wohl ein positiver Gedanke, aber die zweite eine blosse, unbestimmte Vorstellung. Das Verhältniss der abgeleiteten Monade zur ursprünglichen, oder der indi-

viduellen Monade zur reinen Idee der Monade ist darum von Leibniz nicht philosophisch gefasst und bestimmt. Die Vorstellung einer absoluten, extramundanen, der Natur der Dinge äusserlichen Willkür, so sehr er sie auch von sich abzuwenden sucht, treibt doch noch hinter seinem Rücken ihr Wesen fort. Wo diese Vorstellung noch Autorität hat, da ist alle tiefere, gründliche, wahrhafte Philosophie unmöglich; deswegen, weil in dieser Vorstellung Alles ohne Unterschied möglich ist; wo aber Alles möglich ist, der Unterschied zwischen Absurdität und Vernünftigkeit wegfällt, hiermit das Princip des Denkens aufgehoben ist. Die Vorstellung dieser unterschiedslosen Allmöglichkeit war aber nichts Anderes, als eben die Vorstellung der Allmacht, der Willkür Gottes; diese Vorstellung ist aber weiter nichts als die verobjectivirte und als erstes Princip verselbständigte eigene Gedankenlosigkeit und Einbildung des Menschen. Denn die Einbildung ist es, die mit einem Subjecte die ihm widersprechendsten Prädicate verknüpft, vor der kein Ding unmöglich ist, vor der keine Wahrheit, keine Natur, kein vernünftiger Grund, kein bestimmtes Wesen gilt und besteht. Dem Menschen, der die Einbildungskraft zur absoluten Macht, zur Gottheit erhebt, erscheint es frevelhaft, wenn man sagt, wie z. B. Leibniz, dass Gott die erste Materie keiner Monade nehmen könne, dass dieses Prädicat wesentlich, nothwendig mit diesem Subjecte verbunden sei; denn das hiesse ja dem allmächtigen Wesen eine Schranke setzen. Allein wenn Natur und Vernunft eine Schranke sind, so müsste es für Gott auch eine Schranke sein, dass er nur Gott und nicht auch der Teufel sein kann, und der höchste Triumph der Allmacht Gottes wäre, wenn er auch dieser sein könnte.[40] Denn was wären alle anderen Wunder, alle Widersprüche, die die Allmacht zur Niederschlagung der Vernunft vollbracht hätte, wie z. B. der, dass die Materie denkt, gegen den Widerspruch, dass das Böse ein Prädicat des Guten ist? Die Vernunft hätte so lange die Initiative, das Primat in Händen, so lange nicht diese Grenze, diese Vernunft-Unmöglichkeit von der Allmacht überwunden wäre.

In dem Zeitalter Leibnizens hatte die Vorstellung einer dämonischen, vernunftlosen Allmacht oder Willkür noch eine anerkannte Gewalt.[43] Selbst Locke konnte sich mit der eitlen Frage abgeben: ob nicht Gott durch seine Allmacht der Materie Empfindung und Denkkraft geben könne, und fand wirklich keinen Widerspruch darin, dass die Allmacht ein Prädicat, das nur einem Geiste zukommt, mit einem materiellen Ding verknüpfen könne.* Wie war aber in einem Zeitalter, wo der Mensch so in sich entzweit und zersplittert war, dass er die innigste, intensivste, unzertrennlichste Identität, die Einheit des Prädicates und Subjectes, zerriss, dass die Vorstellung einer vernunftverneinenden, finsteren, dämonischen Allgewalt mitten zwischen dem Subject und Prädicat ihm vorgaukelte: wie war in einer solchen Zeit an Philosophie, an tiefere Ideen über den Zusammenhang des Unendlichen und Endlichen, der Seele und des Leibes, zu denken! Spinoza hat darum eine wahrhaft welthistorische Bedeutung, eine Bedeutung, vor der alle Mängel und alle kleinlichen Kritiken in Nichts verschwinden. Sie liegt darin, dass er eine innerliche Anschauung, die Anschauung der Natur der Dinge, an die Stelle der Vorstellung einer vernunftlosen, ausserweltlichen, d. h. ausserwesentlichen Willensmacht als die wahre, alleingiltige Anschauung setzte; dass er das, worin und wodurch allein ein Denken möglich ist, einen dem Denken immanenten Gegenstand, also ein Princip des Denkens, zum Princip der Philosophie machte. Deswegen verbannte er Alles, was an einem Gegenstande nur Beziehung auf uns ausdrückt, wie Schönheit und Hässlichkeit, selbst auch die Teleologie. Und das war nothwendig, gut, vernünftig; denn wie subjectiv, wie willkürlich, wie den Dingen äusserlich war damals der Begriff des Zweckes gefasst! Spinoza ist eigentlich erst der Vater der neueren Philosophie; denn Descartes bleibt sich nicht getreu; er nimmt innerhalb seiner Philosophie wieder zu einem ausser-, ja un-, ja antiphilosophischem Princip, dem *asylum ignorantiae,* zu dem *bon-plaisir* Gottes, d. h. zu der absoluten Willkür, seine

* Locke: Essai etc. Liv. IV. chap. III. § 6. nebst der Anmerkung.

Zuflucht.* Spinoza ist der Erlöser der Vernunft der neueren Zeit. Alle tiefer denkende Geister — wir abstrahiren von den eigentlichen Philosophen — ein Lessing, Lichtenberg, Goethe —, fanden sich darum in ihm.** Er brachte eine in der christlichen Zeit vergessene Kategorie: die Beziehung des Gegenstandes auf sich selbst, das Princip aller wahren Kunst und Philosophie, wieder zur Anschauung, obwohl in einer harten, abschreckenden Form. Seiner Zeit war er ein Gräuel; denn diese Kategorie kannte sie nicht. Anthropomorphismus war ihr Wesen. Er wurde erst verstanden, verehrt und angeeignet, als die Anschauung des Gegenstandes in Beziehung auf sich selbst in Kunst und Wissenschaft wieder die natürliche Anschauung des Menschen wurde.*** Spinoza's Substanz war die starre unbewegliche Puppe, in welcher der freie, farbenreiche Schmetterling der späteren Philosophie und Poesie noch eingewickelt und unentfaltet lag. Leibniz bekämpfte wohl auch als ein gewandter Fechter den Dämon der Willkür. So entgegnet er dem Locke, dass die abgeleiteten Kräfte oder Vermögen, *façons d'être, qu'il faut dériver des substances*, Weisen der Substanz wären, und dass folglich Gott nicht das Denken, eine Weise, wie die Seele ist, der Materie geben könne; dass die Willkür Gottes sich immer nach der Natur richten müsse, dass, wenn man glaube, Gott könne den Dingen von ihrer

---

* S. hierüber auch Leibniz Théod. § 185. 186.

** Vergl. die Abhandlung „Spinoza und Herbart" in der zweiten Abtheilung dieses Bandes.

*** Als Belege stehen hier nur ein paar Xenien von wohlbekannten Dichtern.

Moralische Zwecke der Poesie.

„Bessern, bessern soll uns der Dichter!" So darf denn auf eurem Rücken des Büttels Stock nicht einen Augenblick ruhn?

Der Teleolog.

Welche Verehrung verdient der Weltenschöpfer, der gnädig,
Als er den Korkbaum schuf, gleich auch den Stöpsel erfand.

Natur abgesonderte und folglich der Vernunft überhaupt widersprechende Accidenzen geben, man zu occulten Facultäten, zu Geisterchen und Kobolden, die wie die Feen und Theatergötter zu jedem Dienste bereit hervorkommen, seine Zuflucht nähme. Aber was man noch bekämpft, das ist dem Geiste noch immer ein Object, und übt daher immer noch eine, wenigstens negative und indirecte Gewalt über ihn aus. Leibniz beschränkte nur den Dämon der Willkür; aber er bringt ihn nicht ganz von sich weg. Daher hauptsächlich kommen die Lücken, die Interstitia seiner Philosophie, daher die Unsicherheit, in die er den Darsteller seiner Philosophie namentlich in Betreff seiner *harmonie préétablie* versetzt; daher das leidige *Pré*, daher das Gepräge von Willkürlichkeit und Aeusserlichkeit, das die vorherbestimmte Harmonie hinsichtlich des Zusammenhangs der Substanzen unter einander an sich trägt; daher die Unentschiedenheit und Unbestimmtheit im Verhältniss der endlichen und unendlichen Monade. Aber um so mehr müssen wir Leibniz bewunderu, dass er in dieser Zeit und bei diesen ihren herrschenden Vorstellungen dennoch eine solche Tiefe und Freiheit des Geistes entfalten konnte. Erkennen wir es als seine geschichtliche Bestimmung, dass er die Spinozische Kategorie auf keine andere Weise seiner und noch der nächstfolgenden Zeit beibringen und mit den herrschenden Vorstellungen vermitteln konnte, als auf die Weise, wie es von ihm geschah! Leibniz ist in dieser Beziehung in der Philosophie der Tycho de Brahe, der für seine Zeit, welcher die Kopernikanische Weltanschauung zu sehr widersprach, das Ptolemäische System nur dadurch stürzte, dass er ein Mittelding zwischen beiden setzte.

Im Zeitalter Leibnizens war aber der Geist nicht nur in sich und mit sich selbst im Gegensatze begriffen, hatte er nicht nur an dem Glauben, sondern auch ausser sich an der Natur ein Anderes gegen sich. Es war das Zeitalter des Dualismus von Geist und Materie, damit das Zeitalter des Mechanismus und Materialismus. Die Kategorie des Mechanismus war der einzige Verstand der Dinge.[42] Die Leibniz'sche Philosophie ist Idealismus, aber Idealismus unter der Form

des Mechanismus. Er begreift das Leben der Seele in sich selbst unter der Form eines mechanischen Processes. Er fasst das Innerliche selbst wieder äusserlich auf. Die Seele ist ein Automat, wie der Körper; nur mit dem Unterschiede, dass sie ein geistiger ist. (Theod. § 66.) Die verworrenen Vorstellungen sind ebenso geregelt, wie die Gesetze der Bewegungen, welche sie repräsentiren. Der entscheidende Willensact, der Entschluss, resultirt aus den vorhergehenden Willensacten, wie in der Mechanik eine zusammengesetzte Bewegung aus vielerlei zusammenlaufenden Bewegungen und Bestrebungen des beweglichen Körpers entspringt. (Theod. § 22.) Die Seele ist frei, Alles kommt aus ihr selbst, sie ist Grund aller ihrer Bestimmungen; aber die Vorstellungen entspringen immer aus vorhergegangenen Vorstellungen bis ins Unendliche fort, daher auch die Kraft und Thätigkeit der Substanz nichts Anderes bedeutet, als dass jede Substanz mit ihrem künftigen Zustand schwanger geht,* und diese unendliche Reihe endet in einem *Pré*, einer Vorherbestimmung, die ihre Grundlage an einem Wesen hat, das nicht in der Identität mit dem Begriffe der Seele, der Monade, die doch der ursprüngliche Grundbegriff ist, gefasst wird und daher insofern in einem äusserlichen Verhältniss zur Monade steht. Obgleich Leibniz ursprünglich die Seele als Einheit und Wirklichkeit, als die wesenhafte Form des Leibes, als die Entelechie, wodurch er das ist, was er ist, gefasst und gedacht hat, so verfällt er doch in der Darstellung oder näheren Bestimmung in eine mechanische Trennung der Seele und des Leibes, stellt beide als zwei besondere, selbständige Wesen vor, die sich nur dadurch von einander unterscheiden, dass das eine das zusammengesetzte, das andere das einfache Wesen ist. Daher ist es nicht zu verwundern, dass das idealistische Princip: das *moi*, worauf bei Leibniz ursprünglich, an sich (der Idee nach), die Einheit und Einfachheit der Seele sich gründete, in der Leibniz-Wolfischen Schule sich ganz verlor, und die Seele *al pari* dem Leibe wie ein äusserliches Object fixirt wurde, nur dass es

* Br. 5 an Bourguet, vom 22. März 1714. (T. VI, p. 214).

als das einfache Ding gefasst war. So tief daher auch Leibniz darin ist, dass er das Dunkle, Verworrene, Unfreiwillige, Passive, kurz das Andere, das Negative des Geistes oder der Seele, vermittelst der mysteriösen verworrenen Vorstellungen in die Seele aufnahm, und so in ihrer eigenen Tiefe das Medium, das Princip ihrer Einheit oder ihres Zusammenhangs mit dem Leibe suchte, so lässt er doch am Ende beide wieder wie zwei Parallellinien neben einander fortlaufen. Die Seelen stellen Alles vor, was in den Leibern vorgeht. In beiden ist der nämliche Inhalt; die Seelen sind insofern nichts als „Repräsentationen der Phänomene"; ja, in seinem Briefwechsel mit Des-Bosses nennt er die Seele sogar das „Echo des Aeusseren" — eine Stelle, aus der eine kleingeisterische, hypochondrische, schadenfrohe Kritik allerlei odiöse Konsequenzen herausziehen könnte, die aber glücklicher Weise in der Leibniz'schen Philosophie selbst schon dadurch gehoben wird, dass die denkende Seele einen immanenten Inhalt hat, und sich selbst Gegenstand ist —. Aber Leib und Seele correspondiren nur mit einander, wie zwei Telegraphen; beide sind zwei, sind getrennt von einander; beide handeln daher nach ihren eigenen Gesetzen, „die Leiber nach den physikalisch-mathematischen Gesetzen, die Seelen nach den logisch-ethischen Gesetzen." Die tiefsten Ideen Leibnizens sind Blitze, Lichtpunkte, aber so wie sie sich Ausdehnung geben, in der Darstellung zum Sein für Andere kommen, so verlieren sie sich in den Formen der Vorstellungen seiner Zeit; so die Idee der Seele.[43] Allerdings hat Leibniz die Idee der Seele dadurch bewahrt, dass er die Vorstellung eines physischen Einflusses beseitigte: denn dieser kann nur da stattfinden, wo die Seele selbst wieder im Grunde als ein physisches Wesen vorgestellt wird; allerdings hat es auch seine Richtigkeit, wenn einmal Leib und Seele als zwei besondere Wesen vorgestellt werden, dass ihre gegenseitige Einwirkung sich nach ihrer beiderseitigen, unterschiedenen Natur richten muss, so dass, was dem einen durch das andere geschieht, immer in dem Wesen desselben zugleich seinen Grund haben muss, und nichts Fremdartiges ihm aufgedrungen werden kann.

Aber in dieser Hypothese, wo die Leiber handeln, als gäbe es keine Seelen, als wäre die Lehre der Materialisten begründet, verliert die Seele die Bedeutung, die ihr doch ursprünglich vindicirt ist. Sie wird ein müssiges Princip, fast wie der νοῦς des Anaxagoras; sie ist nur die allgemeine Ursache; das Besondere, das Detail der Erscheinungen wird nur aus mechanischen Ursachen abgeleitet. Leibniz tadelt daher einen More, Zimmermann und Andere, wenn sie Erscheinungen wie die Cohäsion aus einem geistigen Princip ableiten wollen. Er hat auch insofern recht, als jede bestimmte, materielle Erscheinung ihren bestimmten materiellen Grund hat, und wir daher, wenn wir etwas von der Natur erkennen wollen, zunächst seine specifische materielle Ursache entdecken müssen. Er konnte daher auch eben wegen dieser Verknüpfung des Mechanismus und Idealismus, welcher zufolge „Alles zugleich auf metaphysische und mechanische Weise geschieht", von seinem System rühmen, dass es die entgegengesetztesten Philosophieen in sich vereine, den Demokrit mit dem Plato, den Aristoteles mit den modernen Philosophen verbinde. Aber der Mechanismus wird nur im Princip mit dem Idealismus verknüpft, und von der Seele abgeleitet und abhängig gemacht; im Besonderen erscheint er wie eine selbständig wirkende Macht, die neben der Seele einher läuft.[44]

Indess erhellt aus den Principien der Leibniz'schen Philosophie, wie sie früher entwickelt wurde, dass, wenn Leibniz von Leib und Seele wie von zwei besonderen Substanzen spricht, sogar sagt, die Leiber handeln, wie wenn keine Seele wäre, dies Redensarten sind, die nur phänomenologische Bedeutung haben. Denn die Seele ist ja allein das Princip der Thätigkeit und Wirklichkeit, und nicht das Princip allein, sondern das Thätige, Wirkliche selbst; die Leiber sind nur Aggregate der Monaden, und die Frage nach dem Zusammenhang der Seele mit dem Leibe reducirt sich auf die Frage nach dem Zusammenhang der Monaden oder Substanzen überhaupt untereinander. Leider begreift aber auch diesen Leibniz unter der Form des Mechanismus, unter dem Verhältniss der Zusammensetzung, was darin seinen nächsten Grund hat, dass

der Begriff des Atoms, so sehr es auch Leibniz bekämpft und so sehr auch die Monade sich vom Atom unterscheidet, dennoch als Gespenst in der Monade fortspukt. Die Monaden sind die „wahren Atome"; die Monade ist zwar kein hartes, kein ausgedehntes, kurz kein körperliches, sondern ein geistiges Atom", aber doch noch immer Atom; die Seele — das Princip der Einheit an sich — wird darum nur zu einem Princip der Trennung. So sehr die Monade als ein seelenhaftes, vorstellendes Atom in innerlicher Beziehung zu den anderen steht — denn ohne sie wäre sie inhaltslos, sie ist wesentlich ein Spiegel derselben —; so tritt doch das Gespenst des Atoms immer in die Mitte zwischen die eine und die andere Monade und verhindert ihre reale Verbindung. Sie bleiben sich ferne, vermeiden alle unmittelbare Berührung, damit ja keine störend und verletzend in die andere eingreife; die Monaden erkennen sich daher nicht unmittelbar, wie sie an sich sind; keine blickt der anderen durchs Gesicht ins Herz; sie nehmen sich nur als Phänomene wahr; — die Kant'sche Trennung zwischen Ansichsein und Füranderessein liegt der Monade schon im Sinne — der Schleier der Materie verhüllt sie vor einander. Zwar liegt dieser mechanischen Trennung der Monaden von einander ein tiefer idealistischer Gedanke zu Grunde; kein anderer als der: die Passionen der Dinge und Wesen sind im Grunde nur Aktionen; sie leiden nicht, indem sie zu leiden scheinen; nichts kann von Aussen in ein Ding kommen, was nicht der Möglichkeit, der Kraft nach schon in ihm liegt; alle Bestimmung ist nur Entfaltung; keinem Dinge kann Gewalt angethan werden, denn was ihm geschieht, geschieht ihm nur, weil der Grund davon in ihm liegt, weil es geschehen kann, die äusserliche Affektion also nur das Phänomen einer innerlichen Potenz und Qualität ist.* Aber warum ist es nothwendig, um die rohe Vorstellung

* Unter den vielen trefflichen Gedanken des Kaisers Marc Aurel findet sich auch eine Stelle, die mit der Monadologie in diesem Punkte übereinstimmt. Sie stehe deswegen hier. „Dem Menschen kann nichts zustossen, was nicht Menschenschicksal wäre, geradeso

von äusseren Einflüssen und Eindrücken, die die Substanz der Wesen zu einem nachgiebigen Mehlteig macht, zu beseitigen, auf das Extrem überzuspringen und zu der unbeugsamen Härte und Sprödigkeit des Atoms seine Zuflucht zu nehmen, wenn auch diese Sprödigkeit und Härte in einem geistigen Sinne verstanden werden sollte? Die Elasticität ist das Wesen der Substanz.* Allerdings geht die Wahrnehmung aus einer physischen Einwirkung hervor; allerdings leidet die Substanz von anderen Substanzen, wird bestimmt von ihnen; aber sie stellt sich wieder her, und eben auf dieser Wiederherstellung beruht ihre Selbstthätigkeit und Selbständigkeit. Eine Substanz bedarf allerdings der anderen; es findet statt eine Abhängigkeit des gegenseitigen Bedürfnisses; Hunger und Durst sind die Bande, die uns an einander knüpfen; aber in der Befriedigung des Bedürfnisses stellt die Substanz ihre Freiheit und Selbständigkeit wieder her. Darum stehen die Substanzen oder Monaden nicht bloss in dem Verhältniss der Herrschaft und Dienstleistung zu einander; inbrünstigere, substanziellere, dem Begriffe der Seele entsprechende Verhältnisse verknüpfen sie: Noth, Blutsverwandtschaft, Neigung, Verlangen, Liebe. Die Natur trennt und unterscheidet nicht nur; sie verbindet auch. Sie individualisirt nicht allein; das Individuum ist nur die Existenz, das Wesen aber die Art, die Gattung. Und vor der Identität der Art, des Wesens verschwindet die Bedeutung der atomistischen Trennung der Individuen, des individuellen Unter-

---

wie das Thier, die Pflanze, der Stein nichts erleiden können, was nicht zu ihrer Natur gehört. Wenn nun kein Wesen etwas anderes erleben kann, als das wozu es geworden und von Natur bestimmt ist, — was willst du denn klagen? Sei gewiss, die allwaltende Natur hat dir nichts Unerträgliches beschieden." (Meditationen. Buch VII, 47; Buch V, 17.)

* Die Elasticität ist zwar nach Leibniz eine wesentliche Eigenschaft des Körpers — Brief an Bernoulli, 74 u. 75 — aber sie ist ihm nur eine specielle, keine universelle, eine physische, aber keine metaphysische, substanzielle Kraft und Eigenschaft.

schieds, damit die Bedeutung des einzelnen Individuums selbst. Die Natur producirt Individuen in Masse, in unbeschränkter Vielheit, und sie producirt um so mehr Individuen, je niedriger die Art oder Gattung ist.[45] Durch die Vielheit aber verliert ein Wesen seinen specifischen Werth, seine Bedeutung, sein Warum, es wird ein gleichgiltiges Dasein. Diese Gleichgiltigkeit ist eben der Schmerz des individuellen Lebens, die Quelle seines Elends, seine Bedürftigkeit; aber eben darin auch der innere Impuls der Thätigkeit. Die Gleichgiltigkeit unseres individuellen Daseins aufzuheben ist der Zweck unseres Lebens, der Trieb unserer Handlungen, die Quelle unserer Tugenden, wie unserer Fehler und Mängel. Der Mensch will und soll etwas Distinktes werden. Er will und soll sich einen qualitativen Werth, eine wesentliche Bedeutung geben, und diese liegt nur in seinem Unterschiede, der seine Species, seine „Idee" ist. Aber als blosses Individuum verliert er sich als ein der Art nach unterschiedsloser Wassertropfen in dem langweiligen Strome der gleichgiltigen Vielheit. Verliert der Mensch die Interessen, die sein individuelles Dasein specificirten, kommt ihm die Gleichgiltigkeit seiner entblössten Individualität zum Bewusstsein, so verliert er den Unterschied zwischen Sein und Nichtsein; das Dasein wird ihm zum Ekel; er endet mit Selbstmord, d. h. er vernichtet sein Nichts. Die Individuen, die sich nicht mehr von einander unterscheiden oder nicht mehr verdienen unterschieden zu werden, bilden in der Natur, wie im Menschenleben die Masse, die der Geist von einem höheren Standpunkt aus als einen für sich selber todten, nur für den Geist als ein Werkzeug seiner Thätigkeit lebendigen Stoff betrachtet. Eben darum war es eine innere Nothwendigkeit, dass der Idealismus von den atomistischen und sinnlichen Bestandtheilen, mit denen er noch in der Leibnizischen Philosophie vermengt war, gereinigt, in einer höheren, strengeren Bedeutung erfasst wurde; dass die Seele ihre unbeschränkte Toleranz und Lebenslust verlor, mit der Kritik der reinen Vernunft in sich ging, die schlechte Gesellschaft mit den Spermatezoen und anderen Wesen dieses Gelichters aufgab,

höhere, ethische Forderungen an das Leben machte, — eine innere Nothwendigkeit also, dass der heitere, lebensvolle Polytheismus der Leibniz'schen Monadologie in den rigorosen, aber um so geistgemässeren und intensiveren Monotheismus des „transcendentalen Idealismus“ überging.

---

21. Kritik der Leibniz'schen Pneumatologie aus dem Jahre 1847.

„Die Frage von angeborenen und nicht angeborenen Ideen“, heisst es Abschnitt 18, „ist nichts weniger als eine anthropologische. Es handelt sich hier um das Wesen des Geistes. In diesem Sinne erfasste Leibniz die Frage“. Ganz richtig im Sinne der Leibniz'schen, überhaupt idealistischen, apriorischen Philosophie. Wird einmal der Geist als ein vom Menschen unterschiedenes, selbständiges, an sich seiendes Wesen gedacht, so kann von einem Ursprung, einer Entstehung der Ideen, Begriffe, Gedanken ebensowenig die Rede sein, wie von einer Entstehung des Geistes selbst. Der Geist, die Seele, eine Substanz, ein Wesen — und dennoch ein unbeschriebenes Blatt! — das ist baarer Unsinn. Was ist ein Wesen ohne Wesensbestimmungen und Wesensäusserungen? *Il est essentiel aux substances d'agir, aux substances crées de pâtir, aux esprits de penser.* (Nouv. Ess. l. III. c. 6.) Was sollen denn nun aber die Wesensbestimmungen, die immanenten Handlungen des denkenden Wesens anders sein, als Gedanken, Begriffe, Ideen? Wenn ich daher dem Geiste, der Seele den Ursprung der Ideen zuschreibe, so spreche ich damit keinen synthetischen, sondern analytischen, identischen Satz aus; ich füge dem Subject ein Prädicat zu, welches schon im Begriffe des Subjects enthalten ist, sich von selbst versteht. Aber eine nothwendige Konsequenz des vom Menschen abgesondorten, als ein Wesen für sich gedachten Geistes ist Gott; denn Gott ist nichts anderes als der Geist, der den letzten Faden des Zusammenhangs mit dem Menschen zerrissen hat, der nicht

nur vom Menschen unterschiedene, sondern auch von allen Schranken des Menschen befreite, namentlich entleibte, entsinnlichte Geist. Der Unterschied zwischen den Monaden, den individuellen Geistern oder Wesen und Gott, dem allgemeinen Geiste — d. h. dem personificirten Gattungsbegriff des Geistes, der Thätigkeit, dem *actus purus* — besteht ja zuletzt nur darin, dass jene beleibte Geister, dieser aber der entleibte Geist ist, wie ja auch Leibniz an der eben angeführten Stelle in den Nouv. Essais zu der Behauptung Locke's, dass zwischen Gott und den Geistern kein anderer Unterschied stattfinde, als dass Gott das Prädicat der Unendlichkeit zukomme, hinzusetzt: „Es giebt bei mir noch einen anderen Unterschied, nämlich dass alle erschaffenen Geister Leiber haben"; denn die Endlichkeit hat ja zuletzt nur in der Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Materialität, die Unendlichkeit nur in der Leiblosigkeit, Unsinnlichkeit, Immaterialität ihren Grund und Boden. Der apriorische Ursprung der Ideen ist daher eins mit dem apriorischen Ursprung der Dinge. Die Ideen entspringen nur da *a priori* aus dem Geiste, wo die Dinge selbst aus dem Geiste entspringen, wo die Idee des Dinges der schöpferische Grund des Dinges selbst ist. „Die Ideen sind in Gott von Ewigkeit her und sie sind selbst in uns, ehe wir wirklich an sie denken." (Nouv. Essais, l. III. ch. 4.) „Die Elemente unserer Begriffe, die ersten, unauflöslichen Begriffe sind die Attribute Gottes, die ersten Ursachen und Gründe der Dinge." *(De cognit. verit. et deis.)* „Da Gott die Quelle der Möglichkeiten und folglich der Ideen ist, so muss man den Pater Malebranche loben, dass er den Ideen eine erhabenere Bedeutung gab, indem er sie von den Begriffen unterschied und für göttliche Vollkommenheiten nahm, woran wir durch unsere Erkenntnisse Theil nehmen." (à Montmort 1715.) Die angeborenen apriorischen Ideen haben daher nur einen theologischen Sinn und Ursprung, aber keinen anthropologischen.

Die Geschichte, die Anthropologie, lehrt uns nur zu deutlich, dass die Idee, wie sprachlich so auch wirklich vom ἰδεῖν, vom Sehen, ursprünglich abstammt; dass die erste Erleuchtung

des Menschen nur von Oben, vom Himmel kommt, aber nicht vom theologischen, sondern vom natürlichen, sinnlichen Himmel; dass das Sinnen- namentlich aber Augenlicht der Ursprung der menschlichen Aufklärung, der Ursprung der klaren und deutlichen Vorstellungen ist;* dass folglich nicht nur auf unseren Universitäten, sondern auch im Leben der Menschheit die philosophische Fakultät, die Fakultät der Logik und Metaphysik, die letzte ist. Aber freilich auf dem Standpunkt der Mathematik und Philosophie steht der Mensch bereits dem Ursprung der menschlichen Begriffe und Vorstellungen so unendlich fern, dass er ihn nur dadurch sich erklären kann, dass er auch schon dem ursprünglichen Menschen seine mathematischen und philosophischen Abstractionen unterschiebt, und sie als Principien oder Bedingungen seiner ersten Wahrnehmungen voraussetzt. Leibniz sagt in den Nouv. Essais l. II. ch. 4: „dass der Begriff der Härte oder Festigkeit nicht von den Sinnen abhängt, dass man die Möglichkeit derselben durch die blosse Vernunft einsehen kann, obgleich die Sinne uns auch die Ueberzeugung geben, dass sie sich wirklich in der

* Interessant ist, was Leibniz-Wolf in seiner Psychologia empirica § 76 über das Sehen sagt: nämlich dass wir am Auge den Spiegel gleichsam und das Muster für alle Sensationen, Sinneswahrnehmungen oder Empfindungen, und folglich, da auch die Sensation eine Art der Vorstellung oder Perception ist, für alle Vorstellungen und selbst Begriffe, da auch diese Vorstellungen sind, besitzen; dass wir also aus dem Auge das Wesen aller Sensationen, Vorstellungen und Begriffe erkennen können, wie dies vor Allem der Unterschied der Vorstellungen in klare und dunkle, deutliche und verworrene beweist, denn aus den Elementen der Optik des Euklides erhellt, dass man schon ehemals das Sehen in klares und dunkles, verworrenes und deutliches Sehen unterschieden hat. Uebrigens haben wir hieran wieder ein Beispiel, wie überall der Mensch Arten zur Gattung, bestimmtes Wesen zum absoluten Wesen macht, überall das so Verschiedenartige der Wirklichkeit auf eine abstracte Einheit reducirt. Es ist aber ganz falsch, das idealistische Auge zum Muster aller Sinneswahrnehmungen oder Sensationen zu machen. Eben deswegen, weil die Leibniz'schen Monaden nur Augen und höchstens noch Ohren haben, aber keine Hände und Füsse, keinen Magen, keine Zähne, keine Galle, keine Geschlechtsorgane, sind sie nur Scheinwesen, wie die J. Böhme'schen Engel und Urmenschen.

Natur vorfindet", dass also mit anderen Worten dieser Begriff ein apriorischer ist, d. h. ein Begriff, der sich durch blosse Folgerung aus dem Wesen oder Begriff des Körpers ergiebt, ohne dass wir aus uns hinaus gehen und zur Erfahrung unsere Zuflucht nehmen müssen. Wir haben hier ein deutliches Beispiel, wie Leibniz von seinem philosophischen Standpunkt aus überhaupt die Frage vom Ursprung der Ideen auffasst und auflöst: denn die Idee der Festigkeit oder Härte — Unterschiede, die hier gleichgiltig — verdankt der Mensch doch offenbar ursprünglich nur den Sinnen und zwar dem Sinn des Gefühls, wie dies schon Locke und nach ihm Lambert gezeigt, ja selbst Leibniz früher behauptet hat. Aber freilich, was für den Menschen ein *a posteriori*, das ist für den Philosophen ein *a priori;* denn wenn einmal der Mensch Erfahrungen gesammelt und in allgemeine Begriffe zusammengefasst hat, so ist er natürlich im stande, „synthetische Urtheile a priori" zu fällen. Was daher für eine frühere Zeit eine Erfahrungssache ist, das ist für eine spätere eine Vernunftsache. So war für den Descartes die Härte oder Festigkeit etwas nur von den Sinnen, von der Erfahrung Abhängiges, weil er die Ausdehnung zum Wesen des Körpers machte; für Leibniz aber ist sie etwas durch die blosse Vernunft Erkennbares, weil er, die Beschränktheit und den Widerspruch des Körperbegriffs bei Descartes mit dem wirklichen, sinnlichen Körper, d. h. der Erfahrung,* erkennend, den Begriff des Körpers so erweitert hat, dass aus ihm die Festigkeit sich als ein wesentliches Prädicat desselben ergiebt. So waren früher auch die Electricität und der Magnetismus nur empirische, d. h. hier zufällige, nur an einzelnen Körpern wahrgenommene Eigenschaften, aber jetzt sind sie infolge umfassender Beobachtungen als Eigenschaften aller Körper, als wesentliche Eigenschaften des Körpers erkannt. So sind auch die Wahrheiten, die zu Leibniz's Zeiten nur *vérités de fait*, willkürliche

* „Was haben wir denn", sagt Leibniz (*De vera methodo*, Erdmann No. 26), „zum Begriffe Ausdehnung noch hinzuzufügen, um den Begriff des Körpers fertig zu machen? Was anders als das, wovon uns die Sinne Zeugniss geben?"

oder zufällige Wahrheiten waren und die ihn eben deswegen selbst zu einem Apologeten des Mirakelglaubens machten, uns längst zu *vérités de raison* geworden, so dass uns die Aufhebung eines physikalischen Gesetzes jetzt ebenso undenkbar ist, wie Leibnizen die Aufhebung des logischen Gesetzes der Identität. So ist allein die Geschichte der Menschheit der Standpunkt, der auf die Frage nach dem Ursprung der Ideen eine positive Antwort giebt.

Uebrigens nimmt Leibniz, wie anderwärts so auch in dieser Materie höchst unbestimmt und vieldeutig, die eingeborenen Ideen, namentlich im Gegensatze gegen das ungeeignete oder wenigstens missverständliche Bild der leeren Tafel, auch in dem Sinne, in welchem sie nur die Natur der Idee oder Vorstellung überhaupt ausdrücken und nun natürlich nicht von Aussen kommen können, denn dann wären sie ja keine Vorstellungen, sondern materielle Dinge. „Hat denn die Seele Fenster? gleicht sie Schreibtafeln? ist sie wie Wachs?“ Nein! sie ist kein Wachs, keine Schreibtafel, keine Kammer mit Fenstern, und die Vorstellung des Gegenstandes nicht der Gegenstand selbst mit Haut und Haaren. Es muss vielmehr zur Erzeugung der Vorstellung etwas vom Gegenstande Unterschiedenes hinzukommen, und es wäre daher wahre Thorheit, wenn ich dieses Unterschiedene, dieses das eigene Wesen der Vorstellung Begründende aus dem Gegenstand ableiten wollte. Was ist denn aber dieses? Die Form der Allgemeinheit; denn selbst die individuelle Idee oder Vorstellung ist, wie Leibniz bemerkte, wenigstens im Vergleich zu dem wirklichen individuellen Gegenstand, ursprünglich allgemein, d. h. hier unbestimmt, Unterschiede weglassend, destruktiv. Die Sinnlichkeit ist massiv, unkritisch, luxuriös; aber die Idee, die Vorstellung beschränkt sich nur auf das Allgemeine und Nothwendige. „Es ist uns unmöglich“, sagt Leibniz, „die Individuen zu erkennen und ein Mittel zu finden, die Individualität irgend eines Dings genau zu bestimmen; denn alle einzelnen Dinge können sich noch einmal zusammenfinden. Die kleinsten Unterschiede sind unmerklich, und Raum und Zeit, weit gefehlt, selbst zu bestimmen, müssen

vielmehr durch die Dinge, die sie enthalten, bestimmt werden." Daher „sind auch alle Namen, selbst die Eigennamen, ursprünglich Gattungsnamen." (Nouv Essais l. III. ch. 3.) Diese Natur der Vorstellung zeigt sich aber besonders in den allgemeinen Vorstellungen oder Begriffen; der Grundgedanke der Nouveaux Essais sur l'entendement humain ist daher schon, wie in der Kritik der reinen Vernunft, der, dass Allgemeinheit und die von ihr unzertrennliche Nothwendigkeit das eigene Wesen des Verstandes oder vorstellenden Wesens ausdrücken, also nicht aus den Sinnen, aus der Erfahrung, d. h. hier von Aussen kommen können, denn „durch Induktion werden nie wahrhaft allgemeine Sätze gegeben, indem immer die Gewissheit fehlt, dass man alle Individuen geprüft hat" — ein Gedanke, der auch schon von den Anhängern Descartes' auf's Schärfste hervorgehoben wurde. So sagt z. B. Clauberg in seiner *Defensio Cartesiana* (Amst. 1652, P. *prior exot.* p. 422): „Wenn Du aus der sinnlichen Wahrnehmung, dass dieses und jenes Ganze grösser ist als der Theil, beweisen willst, dass jedes Ganze grösser ist als der Theil, so hat dieser Schluss keine allgemeine Beweiskraft, weil Du nicht alle Ganze oder alle Theile, die in der Welt sind, besehen und betastet hast, und der Sinn Dir daher nicht die Gewissheit geben kann, dass nicht irgendwo auch das Gegentheil stattfindet, nicht irgendwo in der Welt ein Ganzes kleiner als der Theil oder dem Theile gleich ist. Du fragst mich: woher hat also dieses Axiom seine Gewissheit? Ich antworte: von dem Verstande, welcher auf die ihm eingeborenen Ideen oder Begriffe des Ganzen und der Theile aufmerkt; denn da das Ganze nichts Anderes ist als das, was aus mehreren Theilen besteht und zusammengesetzt ist, die Theile aber zusammengenommen das Ganze ausmachen, so ist es offenbar, dass das Ganze nothwendig grösser als der Theil ist."

Allerdings verdankt dieses Axiom seine Gewissheit nicht der Induktion, sondern dem Verstande, denn der Verstand hat überhaupt gar keinen andern Zweck und Beruf, als die Data der Sinne zu generalisiren, um uns der lästigen Mühe der Wiederholung zu überheben, die sinnliche Erfahrung und

Anschauung zu anticipiren, zu ersetzen, zu ersparen. Aber thut dies denn der Verstand auf seine eigene Faust, ohne dass ein Grund dazu im Sinne vorhanden ist? Ist denn der einzelne Fall, den mir der Sinn zeigt, ein einzelner *in abstracto?* Ist er nicht ein qualitativ bestimmter Fall? Liegt aber in dieser Qualität nicht eine selbst dem Sinne wahrnehmbare Identität der einzelnen Fälle? Ist nicht die Identität oder Dieselbigkeit der Eindrücke Grund genug, dem Sinne selbst die endlose Wiederholung von einem und demselben Falle zu verleiden? Ist die ewige, einförmige Leier der Induktion nicht selbst für Aug' und Ohr langweilig und ermüdend? Zeigt mir denn der Sinn nur Blätter, nicht auch Bäume; nur Bäume, nicht auch Wälder; nur Steine, nicht auch Felsen; nur Felsen, nicht auch Felsengebirge? Ist denn die Anschauung „blind"? der Sinn stumpf- und blödsinnig? Sagt mir nicht selbst mein Magen, dass ein ganzer Laib Brot grösser ist, als ein blosses Stück dieses Laibes? Sagt er mir aber das nur von dieser oder jener Speise, sagt er es mir nicht von jeder? Muss ich, wenn ich in einen saueren Apfel beisse, den ganzen Apfel Stück für Stück hinunterschlucken, um zu erfahren, dass er sauer ist, oder fällt nicht vielmehr schon bei dem ersten Bissen, den ich versuche und wieder von mir werfe, mein Gaumen ein kategorisches Urtheil über die Qualität des Apfels? Giebt es kein Gefühl des Identischen, Gleichen und Unterschiedenen? Ist für meinen Sinn kein Unterschied zwischen Schwarz und Weiss, Tag und Nacht, Holz und Eisen? Ist der Satz: „Schwarz ist nicht Weiss" nur eine Wahrheit für meinen Verstand, nicht auch für meinen Sinn? Ich muss Schwarz als Schwarz denken; aber kann ich eine schwarze Fläche als eine weisse ansehen? Ist nicht der Sinn die unbedingte Bejahung dessen, was ist? Nicht also das oberste Denkgesetz, das Gesetz der Identität, auch ein Gesetz der Sinnlichkeit; ja, stützt sich nicht dieses Denkgesetz auf die Wahrheit der Sinnenanschauung? Ist nicht dieses Gesetz gerade da nur verworfen worden, wo sich der Verstand mit den Sinnen entzweite und der Willkür speculativer oder theologischer Träumerei überliess?

„Der Sinn erfasst nur das Individuum, das Einzelne; der Intellect, der Verstand die Gattung, das Allgemeine.“ Was ist aber das Allgemeine? Hören wir Leibniz. Im 5. Brief an Des-Bosses heisst es: „Das Allgemeine ist das Eine in dem Vielen oder die Aehnlichkeit der Vielen.“ Ebenso heisst es in den *Nouveaux Essais, liv. III. ch. 3* § 11: *„La généralité consiste dans la ressemblance des choses singulières entre elles, et cette ressemblance est une réalité.“* Aber ist denn diese Aehnlichkeit keine sinnliche Wahrheit? Afficiren denn die Wesen, die der Verstand zu einer Klasse, einer Gattung rechnet, nicht auch meinen Sinn auf eine identische, gleiche Weise? Ist es meiner Hand einerlei, ob sie einen Affen oder Menschen, ein Krokodil oder einen Vogel berührt? Ist die Identität des Menschen mit dem Menschen, sein Unterschied vom Thiere nur eine Sache des Verstandes, nicht auch der Sinnlichkeit, selbst der heuchlerisch so genannten gemeinen Sinnlichkeit? Ist für meinen Geschlechtssinn — ein Sinn, der auch theoretisch von höchster Wichtigkeit ist, ob er gleich bei der Lehre von den Sinnen gewöhnlich ausser Acht gelassen wird — kein Unterschied zwischen einem thierischen und menschlichen Weibe? Was ist also der Unterschied zwischen dem Verstandes- und dem Sinnes- oder Empfindungsvermögen? Der Sinn giebt die Sache, der Verstand aber giebt den Namen dazu her. Es ist nichts im Verstande, was nicht im Sinne, aber was im Sinne der That nach, das ist im Verstande nur dem Namen nach. Der Verstand ist das höchste Wesen, der Regent der Welt; aber nur dem Namen nach, nicht thatsächlich. Was ist aber der Name? Ein Unterscheidungs-Zeichen, ein auffallendes Merkmal, welches ich zum Character, zum Repräsentanten des Gegenstands mache, um mir dadurch ihn in seiner Totalität zu vergegenwärtigen. *Les mots ou d'autres signes équivalens sont d'une si grande nécessité, qu'ils tiennent pour ainsi dire dans notre esprit la place que les sujets occupent au-dehors. Comme les qualités des choses ne coexisteroient pas hors de nous, sans des sujets où elles se réunissent, leurs idées ne coexisteroient pas dans notre esprit, sans des signes où elles se réunissent*

également. (*Condillac, Essai sur l'orig. des connoiss. hum. Sect.* IV. *ch.* 1, § 7). So ist z. B. das Brüllen das characteristische Merkmal der Kuh. (S. Wachter *Gloss. germ.* Art. Kuh.) Der Sinn vernimmt das Brüllen; aber es ist ihm sogleich wieder aus dem Sinn; er lebt nur der Gegenwart, d. h. dem Augenblick. Der Verstand ist gescheidter; er merkt sich den sinnlichen Eindruck, er giebt ihm einen Namen. So wie und so oft ich daher brüllen höre, so denke ich unwillkürlich an diesen Namen und weiss*, dass das Brüllende eine Kuh ist. Der Sinn kann mich auch überzeugen, dass das Gebrüll von einer Kuh kommt; aber dazu brauche ich ausser dem Ohr noch meine Augen und Beine. Ueber alle solche Umstände, Bedürfnisse, Abhängigkeiten, Verluste an Zeit und Kraft, erhebt mich der blosse Name. Der Sinn ist an Raum und Zeit gebunden — ich höre nur jetzt, nur hier den Hund bellen; aber ewig und allgegenwärtig ist der Name. Was mir daher der Sinn hier und jetzt und wieder hier und jetzt und so unaufhörlich fort sagt, das sagt mir ein für alle Mal mit einem einzigen Wörtchen der Verstand.

Der Sinn sagt mir ebensogut wie der Verstand, dass das Ganze grösser ist, als der Theil; aber er sagt es mir nicht mit Worten, sondern in Beispielen, z. B. dass der Finger

* Darin allein, in der Reduction des Gegenstandes auf einen Namen, besteht anfänglich das Wissen des Menschen, besteht noch heute das Wissen und Urtheilen der meisten Menschen und Gelehrten, die nichts weiter zu lesen oder zu hören brauchen, als z. B. die Worte: Atheismus, Sinnlichkeit, Materie, um mit einer Sache fertig zu sein. Die astrologischen Namen — und nur dem Namen der Himmelsgestirne verdankte die Astrologie ihren Ursprung — entscheiden zwar nicht mehr über das Schicksal der Menschheit, aber dafür beherrschen andere Namen jetzt die Welt. Und überall, wo der Mensch den Standpunkt der Sinne aufgiebt, wo er vergisst, dass nur der Sinn ihm Sachen, Wesen, wirkliche Objecte giebt, verfällt er der Herrschaft der blossen Worte. Mit Recht behaupteten daher die neueren Philosophen, dass es sich bei ihnen nicht um Worte, wie bei den Scholastikern, sondern um Sachen oder Dinge *(res)* handle; denn sie setzten, wenigstens auf dem Gebiete der Physik, die vom christlichen Idealismus exkommunicirten Sinne wieder in ihre Rechte ein.

kleiner ist als die Hand, das Loth kleiner als das Pfund; nicht formell, sondern materiell. Im Sinn ist das Ganze immer nur Prädicat eines bestimmten Subjects, Wesens, Gegenstands — die ganze Hand, das ganze Pfund. Der Verstand dagegen macht dieses Prädicat für sich selbst zum Subject. Aber dieses inhaltslose und leere, eben deswegen aber allgemein giltige Subject — was ist es anders, als ein Name, ein Wort? Die Gewissheit, dass das Ganze grösser ist als der Theil, hängt daher allerdings nicht von dem Sinne ab. Aber wovon denn? von dem Worte: das Ganze. Der Satz: das Ganze ist grösser als der Theil, sagt weiter gar nichts, als was das Wort: Ganzes für sich selbst sagt, wie selbst auch schon der Mathematiker Barrow bemerkt; seine Gewissheit ist daher eine apriorische, d. h. eine Gewissheit, die schon in dem Worte enthalten ist oder mit ihm gegeben wird, gleichwie ich *a priori* weiss, dass der Schuh grösser ist als ein Zoll, wenn ich weiss, dass das Wort: Schuh ein aus zwölf Zollen bestehendes Ganzes bedeutet.* Descartes und seine Schüler haben, um den Unterschied des Verstandes und der Imagination oder des sinnlichen Vorstellungsvermögens zu beweisen, das Tausendeck als Beispiel gebraucht. Wenn ich, sagt z. B. Arnauld in seiner Logik Part. I. ch. 1., an eine Figur von tausend Winkeln denken will, so begreife ich ebenso klar und deutlich diese aus tausend Seiten zusammengesetzte Figur, wie ich eine nur aus drei Seiten zusammengesetzte Figur begreife, denn ich kann alle ihre Eigenschaften demonstriren; aber ich kann mir die tausend Seiten dieser Figur nicht vorstellen, denn das Bild, das ich in meiner Einbildungskraft davon mache, ist nur eine Figur von einer

* Alle diese allgemeinen Axiome, Sätze, Begriffe, haben daher für sich selbst ebensoviel oder ebensowenig Werth als blosse Worte; sie sind für den Geist, was im Leben das Geld ist, welches freilich auch, aber ganz im Widerspruch mit seiner Bestimmung, für sich selbst zum Zweck gemacht wird. Wir stellen uns daher unwillkürlich bei dem Satz: das Ganze ist grösser als der Theil oder A ist A, immer irgend ein bestimmtes sinnliches Object vor, worauf wir diese Sätze anwenden zum Beweise, dass sie für sich selbst nichts sind.

grossen Menge von Seiten und Winkeln, aber nichts weniger als ein Tausendeck. Ganz richtig; aber worin besteht denn der Vortheil des Verstandes? Darin, dass er an die Stelle dieser nicht sinnlich vorstellbaren Menge oder Grösse den Namen: Tausend, d. h. an die Stelle der Figur die Zahl setzt; denn die Zahl ist das Unterscheidungszeichen der Grösse. „Die Zahl", sagt Barrow, „ist nichts anderes als die Benennung oder das Sinnbild der Grösse." (*Lect. math. lib.* III.) Was ist also, um wieder zurückzukommen, der Unterschied zwischen dem Geist oder Verstand und der sinnlichen Vorstellung oder Anschauung? Der Unterschied zwischen dem Wort und der That oder dem Beispiel, zwischen dem Namen und der Sache, dem Zeichen und dem Bilde, der Zahl und der Figur. Nichts ist im Verstande, was nicht im Sinne*, aber es ist anders dort als hier. Die tausend Seiten sind verschwunden, sind aufgehoben, negirt in dem Begriffe oder Namen des Tausendecks — Tausend kann ich mir nicht sinnlich vorstellen, sondern nur denken. Der Verstand ist nicht sinnlich — aber diese Negation der Sinnlichkeit ist nicht Sache, Zweck, Wesen, sondern nur Mittel, den Gegenstand zu erfassen; die tausend Seiten sind in dem Begriffe vertreten, repräsentirt.

Leibniz dagegen macht als Idealist oder Spiritualist das Mittel zum Zweck, die Verneinung der Sinnlichkeit zum Wesen des Geistes. Er führt, wie Descartes den Geist, die Seele, die Kraft, als Beispiele oder Beweise an von Begriffen, die von den Sinnen und der Imagination unabhängig wären, also reine, absolute Verneinung der Sinnlichkeit ausdrücken:

---

* Obgleich Wolf als Leibnizianer kraft der prästabilirten Harmonie Alles aus der Seele ableitet, so sagt er doch in seiner *Psychol. ration* § 429, dass die allgemeinen Begriffe nichts enthalten, was wir nicht entweder mit dem äusseren oder mit dem inneren Sinn oder Selbstbewusstsein in uns selbst empfunden haben. Die allgemeinen Begriffe gehören aber dem Verstande an. Wenn man daher den Satz, dass nichts im Verstande ist, was nicht vorher im Sinne war, auf diese eben angegebene Weise versteht, so kann man seine Wahrheit einräumen.

denn nur das Zusammengesetzte sei Sinnliches; die Seele, der Geist, die Monade aber etwas Einfaches, Immaterielles, daher ein Object des reinen Verstandes. Aber ist denn die Seele nicht selbst bei Leibniz die Repräsentation des Zusammengesetzten? Sind die Empfindungen nicht selbst zusammengesetzt aus einer Menge von Vorstellungen?* Haben wir also nicht das specifische Merkmal des Materialismus mitten im Schoosse des Idealismus? Hat nicht die Seele in sich eine unendliche Mannigfaltigkeit von Modifikationen? Ist diese ihrer Einfachheit widersprechende Mannigfaltigkeit nicht ein offenbares Plagiat der Seele an der Materie? Kann man sich denn Vielheit, Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit ohne Sinnlichkeit vorstellen? Die „Seelen sind ursprünglich verschieden"; kann man sich denn aber z. B. die Seele des Menschen im Unterschiede von der pflanzlichen oder thierischen Seele denken, ohne zugleich damit die aus der sinnlichen Anschauung stammende Vorstellung des wirklichen Menschen zu verbinden? Welche Thorheit also, das Wesen der Sinnlichkeit verneinen zu wollen, während man doch selbst da, wo man von den Sinnen abstrahirt, ihre Wahrheit indirect eingestehen muss!

Schliesslich noch eine Bemerkung. Nach Leibniz ist die Vorstellung das Wesen der Seele, des Geistes. Eine nothwendige Folge hiervon ist, dass der Leib nichts Anderes ist als Object, wie die Idealisten sagen, Gegenstand der Vorstellung; dass also kein anderer Zusammenhang zwischen der Seele und dem Leibe stattfindet, als zwischen der Vorstellung und ihrem Gegenstande. Selbst bei Spinoza ist der Leib nichts anderes als das Object der das Wesen des Geistes oder

* *L'âme, toute simple qu'elle est, a toujours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois, ce qui opère autant pour notre but, que si elle étoit composée de pièces, comme une machine.* (*Lettre à* Basnage.) Lambert in seiner Dianoiologie § 174 schreibt den allgemeinen Begriffen Ausdehnung zu und stellt sie in Linien vor. Diese Ausdehnung hat nur „metaphysische Bedeutung". Ist dies auch mit dieser Zusammensetzung der Fall? Aber heisst das nicht dem Verstande die Tortur anthun, wenn man ihm zumuthet, sich in dem Einfachen Zusammensetzung zu denken?

der Seele ausmachenden Idee oder Vorstellung, nur dass er im Unterschied von anderen Objecten das unmittelbare Object der Idee oder Seele ist. Diese Vorstellung, in welcher der Mensch sich entleibt, seinen Leib in die Klasse der äusseren, sinnlichen Objecte versetzt und daher nach besonderen Kriterien sucht, woran er seinen Leib als den seinigen erkennt, um ihn nicht gelegentlich mit einem anderen zu verwechseln, diese Vorstellung, deren klassischen Ausdruck wir in folgenden Worten Wolf's (Vernünft. Ged. von Gott, der Welt und Seele, § 217, 218) besitzen: „Die Dinge, welche wir uns als ausser uns vorstellen .... pflegen wir Körper zu nennen. Unter diesen Körpern halten wir einen für unseren Leib, weil sich die Gedanken von den übrigen nach ihm richten und er uns also allezeit gegenwärtig bleibet, wenn alle übrigen sich ändern" — diese Vorstellung ist einer der wichtigsten Punkte zur Kritik und Erkenntniss der Pneumatologie, des Idealismus, der Philosophie überhaupt. Wie kommt aber der Mensch auf dieselbe? Dadurch, dass der Leib ein Gegenstand der äusseren Sinne ist. „Wir können unseren eigenen Leib", sagt Wolf (ebendaselbst § 875), „sehen und fühlen, auch seine Stimme hören." Wir ordnen ihn daher unter die Gattung der Sinnesobjecte überhaupt und unterscheiden ihn von uns gerade so, wie irgend einen anderen, äusseren, von uns unterschiedenen Gegenstand. Wir übersehen aber hierbei, dass wir unseren Leib nur durch ihn selbst wahrnehmen, dass er nicht nur das Gesehene und Gefühlte, sondern auch das Sehende und Fühlende, also nicht nur Gegenstand, sondern auch Ursache des Sehens und Fühlens, in idealistischer Sprache ausgedrückt, nicht nur Object sondern Subject-Object, und eben wegen dieses sich selbst Gegenstand-Seins ein lebendiger, mit uns identischer Leib ist.

Wir machen es in der Pneumatologie gerade so, wie in der Theologie. Das Wesen der Welt oder Natur, wie es für uns ist, wie es uns erscheint, das vorgestellte Wesen also derselben, machen wir zu ihrem Wesen an sich: nothwendig machen wir daher zur Ergänzung die Gegenseite, das von diesem vorgestellten Wesen unterschiedene Wesen der Welt

zu einem von der Welt selbst unterschiedenen, anderen, aber selbst wieder subjectiven, dem Menschen ähnlichen Wesen, welchem wir den Namen Gott geben. So machen wir auch den Leib, wie er nur Gegenstand unserer Sinne und unseres Bewusstseins ist, den populären, exoterischen, oberflächlichen Leib zum Leib an sich, zum ganzen, absoluten Wesen des Leibes, nothwendig machen wir daher die Gegenseite des Leibes zu einem vom Wesen des Leibes unterschiedenem Wesen, dem wir den Namen: Geist, Seele geben. — Leibniz stimmt Descartes bei, dass die Seele oder der Geist bekannter und gewisser sei als der Leib, und Wolf verfährt in seiner empirischen Psychologie ebenso, wie Descartes in seiner II. Meditation. Er geht vom Bewusstsein aus. Wir sind uns unserer selbst und der Dinge ausser uns bewusst, d. h. wir unterscheiden uns von ihnen und sie von einander. Was sich seiner bewusst ist, existirt und ist und heisst Seele. Also sind wir der Existenz unserer Seele gewiss, ehe wir der Existenz unseres Körpers gewiss sind. Allerdings ist das Bewusstsein das Erste; aber es ist nur das Erste für mich, nicht das Erste an sich. Im Sinne meines Bewusstseins bin ich, weil ich bewusst bin; aber im Sinne meines Leibes bin ich bewusst, weil ich bin. Wer von beiden hat nun Recht? Der Leib, d. h. die Natur, oder das Bewusstsein, d. h. Ich? Natürlich Ich; denn wie sollte ich mir Unrecht geben? Aber kann ich denn in der That von meinem Leibe das Bewusstsein absondern und für sich selbst denken? Bin ich mir denn nicht in jedem Acte, in jedem Momente meiner als eines körperlichen Wesens bewusst? Ich bin mir bewusst, dass ich fühle, dass ich denke; aber fühle ich denn als leibloses, denke ich als kopfloses Wesen? Ist also nicht die Ununterscheidbarkeit oder wenigstens Unabsonderlichkeit meines Bewusstseins von meinem Leibe das Fundament und Princip, von dem ich ausgehen muss? Welche Verkehrtheit, mit dem Zwiespalt des Leibes und der Seele zu beginnen und dann hinterdrein in diesem Zwiespalt einen Einklang stiften zu wollen!

22. Bemerkungen über die Leibniz'sche Theologie und Theodicee aus dem Jahre 1847.

Der oben, Abschnitt 17, gegebene Beweis vom Dasein Gottes aus der Zufälligkeit der Welt ist der einzige aposteriorische, d. h. aus der Erfahrung geschöpfte Beweis, den Leibniz und seine Anhänger als einen stichhaltigen anerkennen. Den anderen gewöhnlichen Beweisen wirft Wolf mit überraschendem Scharfsinn und Freisinn folgende Mängel vor. In dem Schlusse von der Ordnung der Welt auf einen Urheber der Ordnung nehme man an, dass alle Ordnung zufällig sei, alle Ordnung also einen Ordner voraussetze, was aber falsch sei, denn es gebe auch, wie die Mathematik beweise, absolut nothwendige Ordnungen, die also den Satz: „Wo Ordnung vorhanden, da müsse es einen Ordner geben" widerlegten. In dem Schlusse von der künstlichen Einrichtung der Welt setze man voraus, was doch erst zu erweisen wäre, dass das, was von den Werken der Kunst gilt, nämlich dass sie einen Künstler voraussetzen, auch von den Werken der Natur gelte; in dem Schlusse aber von dem Anfang des Menschengeschlechts oder der Welt stütze man sich auf eine Prämisse, die aus der Vernunft gar nicht oder doch höchst schwierig zu erweisen sei; denn aus dem Anfang von dem gegenwärtigen Zustande der Erde folge noch keineswegs, dass jeder Zustand derselben angefangen habe, noch weniger aber aus dem Anfang eines Theiles der Welt, wie die Erde ist, der Anfang der ganzen Welt. In dem teleologischen Beweise mache man einen Zirkelschluss, denn die Annahme von Zwecken oder Absichten in der Natur setze schon die Annahme eines verständigen Wesens oder Urhebers der Natur voraus. Gegen den Beweis aus dem Gewissen lasse sich mit Recht einwenden, dass dieses Argument ein sehr trügliches sei. (*Ratio Praelect. De Lect. Metaph.* §§ 41—48.) Wenn, sagt in Betreff dieses Beweises G. F. Meier, einer der würdigsten Philosophen aus der Wolfischen Schule, in seiner Natürlichen Gottesgelahrtheit (Metaphysik IV. Th. 1759) „ein Mensch von einer falschen Religion sich zu der wahren

bekehrt, so wird er selten die Unruhe seines Gewissens los werden, und vielleicht ist kein Weltweiser, welcher Gespenster leugnet, der nicht demohnerachtet sich vor Gespenstern fürchten sollte." Gegen den Beweis aus der Uebereinstimmung aller Völker sagt derselbe, dass es auch „allgemeine Irrthümer des ganzen menschlichen Geschlechts geben könne; so sei der Glaube an den Stillstand der Erde und die Bewegung der Sonne einst ein allgemeiner Glaube der Menschheit gewesen; überdem habe man ganze Völker entdeckt, welche nichts von Gott gewusst hätten". In Betreff endlich des Beweises „aus der unendlichen Sehnsucht des Menschen", welcher also lautet: „Allen Menschen ist ein unendliches Verlangen eingeboren; dieses Verlangen kann nicht vergeblich sein; also muss der Gegenstand desselben existiren; es bezieht sich aber dieses Verlangen auf das unendliche Gut, d. h. Gott, also existirt Gott", bemerkt derselbe, dass das „Verlangen nach dem Unendlichen auch ein Verlangen nach der Unsterblichkeit sein könne, also keineswegs die Wirklichkeit eines Gottes erweise".

So ist denn nach der Leibniz'schen Philosophie und Schule „der einzige unumstössliche Beweis der Wirklichkeit Gottes aus der Erfahrung" der aus der Zufälligkeit der Welt. Er lautet also: „Diese Welt existirt; sie existirt aber so, dass sie auch nicht existiren könnte, ist also ein zufälliges Ding; denn zufällig ist das, dessen Gegentheil möglich ist. Also liegt der Grund, warum die Welt ist und so ist, wie sie ist, nicht in ihr, sondern ausser ihr und zwar in einem Wesen, welches den Grund seiner Existenz in sich selbst hat und folglich nothwendig existirt oder ein nothwendiges Wesen ist." Was ist denn nun aber der wahre Sinn und Grund dieser Zufälligkeit der Welt, worauf sich die Existenz eines Gottes, d. h. eines von der Welt unterschiedenen Wesens und Urhebers derselben stützt? Die Zufälligkeit oder vielmehr Willkürlichkeit des menschlichen Denkens und Vorstellens. Die Welt ist zufällig, weil ich in Gedanken, in der Einbildung, in der Vorstellung, die Welt — die Welt, wie ich sie mir auf diesem Standpunkte vorstelle — als nicht

seiend und anders seiend denken kann. „Wie in einer Studirstube (heisst es vortrefflich d. h. höchst characteristisch für den Standpunkt des Theismus in „Herbart's Erweis, dass die Sätze der neueren Philosophie zur Verherrlichung Gottes gereichen". S. Ludovici Sammlung der sämmtl. Streitschriften wegen der Wolfischen Philosophie. II. Th. S. 148) die Ordnung der Dinge auf vielerlei Weise anders sein kann und kein Ding nothwendig diesen oder jenen Platz einnimmt, so ist es ebenfalls klar, dass die gegenwärtige (d. h. existirende) Welt unzählige Mal anders sein könnte, als sie wirklich ist . . . . und es ist unstreitig der stärkste Beweis, dass ein von dieser zufälligen Verknüpfung unterschiedenes Wesen sein müsse, das die Welt so und nicht anders eingerichtet, wie ich bei Betrachtung einer Bibliothek also bald schliesse, es müsse Jemand sein, der es gut befunden, die Bücher so und nicht anders zu ordnen, weil es ja nicht unmöglich ist, dass sie anders stehen könnten!" Gewiss! wenn ich die Welt nur vom Standpunkt meiner Studirstube aus denke, meine Studirstube zu ihrem Urbild mache, so muss ich nothwendig Jemand annehmen, der in demselben Verhältnisse zur Welt steht, wie ich zu meiner Studirstube. So ist Gott immer nur das nothwendige Resultat von einer an sich willkürlichen Prämisse!* Worin hat aber diese Willkür ihren Grund? Darin, dass die Welt Gegenstand der Sinne und Gegenstand des Denkens ist.

---

* Wenn ich die Welt zu etwas Endlichem mache, wenn ich sie reducire auf einen beschränkten Begriff, auf eine logische Kategorie oder Abstraction, wie hier auf die der Zufälligkeit, so ist es nothwendig, dass ich über sie hinausgehe, dass ich das Unendliche der Welt, d. h. der Wirklichkeit überhaupt, als ein von der Welt unterschiedenes, un- und überweltliches Wesen vorstelle. *Nous voudrions*, sagt vortrefflich Leibniz (IV. Ecrit à Clarke. Apostille) *que la nature n'allât pas plus loin, qu'elle fût finie, comme notre esprit.* Aber er wendet diesen Satz nur auf die Atomistik an, nicht auf seine eigene mechanische Weltanschauung, nicht auf den theistischen Standpunkt: und doch beruht dieser nur darauf, dass er die Grenzen seiner Unwissenheit zu Grenzen der Natur, einen bornirten, abstracten Begriff zu ihrem Wesen macht.

Bei einem sinnlichen Gegenstand unterscheidet der Mensch das Wesen, wie es wirklich, wie es Gegenstand der Sinne ist, von dem aus den Sinnen abstrahirten Gedankenwesen desselben. Jenes nennt er die Existenz oder auch das Individuum, dieses das Wesen oder die Gattung. Das Wesen bestimmt er als nothwendig und ewig — weil, wenn auch ein sinnliches Wesen aus der Sinnenwelt verschwunden, es doch als gedachtes oder vorgestelltes Wesen noch bleibt — die Existenz als zufällig und vergänglich. „Das Wesen des Menschen", sagt Spinoza, „hat keine nothwendige Existenz, d. h. es ist der Naturordnung nach ebenso möglich, dass dieser und jener Mensch existirt, als dass er nicht existirt." Ebenso heisst es im Sinne der Leibniz'schen Theologie von der Welt: Das Wesen der Welt hat nicht nothwendige Existenz; es ist ebenso möglich, dass diese und jene Welt existirt, als dass sie nicht existirt. Die Welt ist sinnlich, d. h. sie ist eine einzelne für mein unbeschränktes Denk- und Dichtvermögen, welches sich ausser dieser wirklichen Welt unzählige andere mögliche Welten vorstellen, einbilden kann. So schreibt, ganz im Geiste Leibniz's und des Theismus überhaupt, der Mathematiker Barrow (Lectiones Mathem. Lond. 1683. Lect. VII. p. 124.): „Gott hat uns die Fähigkeit verliehen, uns beliebig viele andere Welten mit einer gewissen Schöpferkraft des Gedankens auszumalen, die Er in Wirklichkeit umsetzen könnte, wenn Er wollte. Denn da die Kraft der Vernunft weit über die Schranken der Natur hinausreicht, so ist auch die intelligible Welt reicher und ausgebreiteter als die sensible; unser geistiges Auge vermag viel mehr zu erfassen als unser leibliches." Nothwendig ist daher die wirkliche Welt in Beziehung auf die anderen möglichen Welten eine zufällige, es kann statt ihrer eine andere existiren.*

Aber ebenso nothwendig ist, dass der Mensch diesen widerwärtigen Widerspruch zwischen Sein und Nichtsein,

* Dass die Zufälligkeit der Welt nur ein Produkt der Vorstellung anderer möglicher Welten ist, geht deutlich aus der schon citirten Stelle der Theodicee hervor, wo es heisst: *ce monde, qui existe étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également*

Wirklichkeit und Möglichkeit, Existenz und Wesen, Individuum und Gattung, oder wie man sonst die Glieder dieses Widerspruchs benennen mag, aufhebe; dass er sein die Grenzen der Natur überschreitendes, die wirkliche Welt überfliegendes, willkürliches Denk- und Dichtvermögen in einem ausser- und überweltlichen Gegenstande oder Wesen verwirkliche oder vergegenständliche. Dieses Wesen, welches alles das machen kann, was der Mensch nur denken kann, ist oder heisst Gott. Gott ist die Grundlage, die Existenz, der Ort, der Inbegriff aller Denkbarkeiten oder Möglichkeiten — denn „es ist einerlei, ob man sagt: es sei etwas möglich oder es sei vorstellbar". Er ist die *omnitudo compossibilium,* wie Bilfinger die Unendlichkeit definirt, der Superlativ der Möglichkeit, das allermöglichste Ding oder Wesen, so dass, „wenn Gott nicht existirte, Nichts möglich wäre;" das Wesen, bei dem die Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit, die Wirklichkeit nicht von der Möglichkeit unterschieden ist; das ist, weil es möglich ist, dessen Existenz keinen anderen Grund, als die blosse Denkbarkeit hat. *Il suffit d'être possible pour être actuel.* (*Monadol.* § 44.) *C'est l'être qui doit exister parce qu'il est possible (De la démonstr. de l'exist. de Dieu du P. Lami.)* „Die Möglichkeit des vollkommensten Wesens", sagt Baumeister (in seiner *Instit. metaphys.* 1749. § 54), „ist der zureichende Grund seiner Wirklichkeit und Existenz, so dass wenn du die Möglichkeit des vollkommensten Wesens bewiesen, du eben damit auch schon seine Wirklichkeit bewiesen hast, und daher der Satz der Alten, dass man vom Möglichen nicht auf das Wirkliche schliessen dürfe, nur von den zufälligen Wesen gilt, aber nicht von dem nothwendigen Wesen, von Gott." *Supposé que Dieu soit possible, il existe, ce qui est le privilège de la seule divinité.* (*Nouv. Essais. L.* IV. *ch.* 10. § 7.) Bei Gott ist also nichts zwischen der Denkbarkeit und Wirklichkeit,

possibles. Ganz richtig sagt daher G. F. Meier in seiner Kosmologie § 331: „Je mehr man also die Zufälligkeit der Welt, diese ungemein wichtige Wahrheit, behaupten will, desto mehr muss man die Vielheit und Mannigfaltigkeit unendlich vieler Welten zu erhärten suchen."

kein Unterschied zwischen Denken und Sein, d. h. er ist ein reines Gedankenwesen.

Der Beweis von der Existenz dieses Wesens hat daher auch bei Leibniz keinen anderen Sinn, als den schon bei Descartes und Spinoza entwickelten: nämlich dass es sich hier im letzten Grunde nicht um die Realität eines vom Denken, vom Verstande unterschiedenen Wesens, sondern nur um die Realität und Gottheit des Verstandes oder Geistes handelt. Leibniz anerkennt ja ausdrücklich den sogenannten ontologischen Beweis; er tadelt nur das an ihm, dass er die Möglichkeit des vollkommensten Wesens voraussetze. Es handle sich daher, um diesen Beweis vollkommen zu machen, nur darum, diese Möglichkeit zu beweisen. Worin besteht denn nun aber der Beweis dieser Möglichkeit? Darin, dass das vollkommenste Wesen dem obersten Denkgesetz, dem Gesetz der Identität, welches das Princip der Möglichkeiten oder Wahrheiten ist (*5e Ecrit à Clarke*, § 10), nicht widerspricht; dass es denkbar ist. *Tout ce qui n'implique point de contradiction est possible.* (*Théod. P.* II. § 224.) *Comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquence aucune contradiction* — eine Stelle, die deutlich zeigt, dass die Bestimmung Wolfs, dass Gott der Inbegriff aller Realitäten sei und dass diese Vereinigung aller Realitäten oder Vollkommenheiten in einem Wesen deswegen keinen Widerspruch enthalte, weil alle diese Realitäten in Gott ohne Schranken wären, also nur Bejahung ausdrückten, echt Leibnizisch ist — *cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu a priori.* (*Monad.* § 45.) Das Denkbare und das Mögliche ist aber eins, und das Mögliche „das, was sein kann". (Wolf: von den Kräften des menschl. Verstandes, § 3.) Also setzt der Beweis der Existenz Gottes aus dem Begriff oder der Möglichkeit Gottes schon voraus, dass das Denken überhaupt das *prius* oder der Grund des Seins ist, denn das Sein-Können geht ja dem Sein voran, oder er ist nur ein Beweis davon, dass der Gedanke überhaupt oder das denkende Wesen das erste und reellste Wesen,

das Wesen der Wesen ist. Dies geht schon daraus hervor, dass hier überhaupt das Wesen, d. h. die Möglichkeit, die Denkbarkeit, der Begriff der Existenz* vorausgesetzt wird und es daher auf diesem Standpunkt heisst: „das Wesen kann wohl ohne die Existenz sein, aber nicht die Existenz ohne das Wesen"; dass die Existenz nur als das *complementum possibilitatis*, die „Erfüllung der Möglichkeit", nur als ein „Zusatz zum Wesen" bestimmt wird; ferner daraus, dass nur da aus dem Begriffe Gottes die Existenz abgeleitet wird, wo es auch eine Schöpfung aus Nichts giebt, wo die Idee oder der Gedanke des Dings dem wirklichen Ding vorangeht, wo der Verstand der Grund und Ursprung der Wesen ist. *Le*

---

* Daher hat auch in dem ontologischen Beweis die Existenz nur die Bedeutung einer Eigenschaft der Realität, d. h. eines logischen Prädicats. Die Existenz, sagt Descartes, ist so gut eine Eigenschaft Gottes, wie die Allmacht. Derselbe Begriff liegt dem Anselmus zu Grunde. „Es gehört zu Gottes Eigenschaften," sagt er, „dass man sein Nichtsein nicht zu denken vermag." Der ontologische Beweis ist daher nur eine Tautologie; er sagt dasselbe am Schluss, was er in der Prämisse, dasselbe mit der Existenz, was er mit dem Wesen sagt. Was ist denn aber das Wesen? Nichts anderes als ein *compendium metaphysicum* von Eigenschaften, d. h. Abstractionen, von welchen jede als das Wesen selbst gesetzt werden kann; denn es ist ganz einerlei, ob ich setze: die Allmacht odor das allmächtige Wesen. „Sobald man," sagt schon Darjes sehr richtig, „eine unendliche Eigenschaft gedenket, sobald gedenket man Gott und umgekehrt." Wie kann ich denn nun aber einer Abstraction Existenz zuschreiben? Nur dadurch, dass ich das Gegentheil aller Abstraction, die Existenz selbst zu einer Abstraction mache. Aber was ist denn eine Existenz, die eine Abstraction ist? Keine Existenz — eine fixe Idee. Wo das Abstracte für das Concrete, d. h. das Unwirkliche für das Wirkliche gilt, da gilt nothwendig das Concrete für das Abstracte, da heisst es, wie bei Hegel: „Sein ist eine Bestimmtheit des Begriffs; das Sein ist nur die Abstraction der Beziehung auf sich selbst." Thomas von Aquino in seinem Commentar zu der Schrift des Dionysios Areopagita über die Namen Gottes sagt: „Gott heisst nicht-seiend nicht aus dem Grunde, weil es ihm an Existenz gebräche, sondern weil er über Alles, was existirt, erhaben ist." Aber das Ueber gehört nur der Phantasie, das Nicht der Wirklichkeit an.

premier entendement est l'origine des choses. (*Nouv. Essais L.* II. *ch.* 12. § 3.)

Zwar wird dieser Verstand als der Verstand Gottes bestimmt und vom menschlichen unterschieden; aber wenn der Verstand überhaupt „die Quelle des Wesens aller Dinge ist", so ist der Verstand auch die Quelle des Wesens Gottes. Der Unterschied ist nur, dass dort der Verstand von dem Wesen der Dinge verschieden, hier aber mit dem Wesen des Dings identisch ist; denn Gott ist ja ein reines Verstandeswesen. Anderes ist möglich, weil es von dem Verstande vorgestellt wird, weil es etwas Vorstellbares, nicht sich Widersprechendes ist: es hat also seinen Grund, seine Möglichkeit im Verstande. Aber der Verstand hat seinen Grund nicht ausser sich, sondern in sich, denn er wird ja nur von sich selbst vorgestellt; er ist das durch sich selbst existirende Wesen; *ens a se.* — Gott, sagt der Urheber des ontologischen Beweises, ist das Höchste, was gedacht werden kann, der höchste Gedanke, das höchste Wesen: nämlich für das abstracte Denkvermögen. Ueber das beschränkte, endliche Wesen kann ich in Gedanken hinausgehen, über das unendliche nicht. So kann ich ausser „dieser" wirklichen Welt, diesem „endlichen, zufälligen Ding", unzählige andere mögliche Welten denken; in meinem Denken ist also mehr, als in der Wirklichkeit; der Gattungsbegriff der Welt überhaupt, welcher unzählige Welten unter sich befasst, ist in dieser Welt nicht vollständig realisirt, nicht erschöpft.

Aber dieser unendlich viele mögliche Welten umfassende Gattungsbegriff ist nichts anderes als das Denkvermögen. Erst da, wo der Unterschied zwischen dem, was ist, und dem, was gedacht werden kann, wo der Unterschied zwischen Einzelheit und Gattung sich aufhebt, ist das Denkvermögen verwirklicht. „Der Begriff von Gott (sagt der mehrmals schon erwähnte G. F. Meier in seiner Kosmologie § 299) ist nicht etwa eine Gattung möglicher Dinge, welche durch die durchgängige Bestimmung (d. i. die Wirklichkeit) auf vielerlei Weise abgeändert werden könnte, so dass statt unseres Gottes ein anderer Gott hätte wirklich werden können. Die Welt aber

ist ein Ding, welches eine Gattung ist und diese kann in verschiedenen einzelnen Dingen sein. Und das heisst: diese Welt ist innerlich veränderlich und zufällig.“ Aber es heisst auch: Gott ist das realisirte Denkvermögen, denn in ihm fällt Denken und Sein zusammen. „Alles“, sagt Anselmus, „lässt sich als nicht-seiend denken*; nur das höchste Sein nicht. Es ist eine Eigenschaft Gottes, dass man sein Nicht-Sein nicht zu denken vermag.“ Als nicht-seiend gedacht werden können, heisst aber ebensoviel wie möglicherweise nicht sein; als nichtseiend nicht gedacht werden können, ebensoviel wie nothwendigerweise sein. Gott ist das Wesen ohne Einschränkungen, ohne Negationen, d. h. in Gott lasse ich die Einschränkungen und Bedingungen, welche die endlichen, d. i. sinnlichen Dinge, deren Wirklichkeit nicht mit ihrer Möglichkeit oder Denkbarkeit gegeben ist, meinem Denken entgegensetzen, fallen; in Gott ist nichts, was nicht in das Denken fiele, was nur mit den Sinnen wahrgenommen werden könnte, was das Denken verneinte; Gott ist ganzes, pures Denkwesen — sagt Thomas Anglus (*Wittich Comment. de Deo* p. 367) — reine blosse Thätigkeit nach Leibniz. Aber diese reine Thätigkeit ist nur der Denkact, der Act der deutlichen Vorstellung, welcher nichts von der Leidenschaftlichkeit und Dunkelheit der Sinnlichkeit beigemischt ist — es giebt ja nach Leibniz

* Diese Idee ist höchst wichtig für die richtige Erkenntniss des ontologischen Beweises. Denn es erhellt hieraus, dass die Undenkbarkeit des Nichtseins Gottes zur Voraussetzung hat die Denkbarkeit des Nichtseins alles dessen, was, wie Anselmus *cont. Gaulinum* c. 4 sich ausdrückt, Anfang oder Ende oder zusammengesetzte Theile hat, was also nicht Gott, was Welt ist; oder dass das Denken dessen, was als nichtseiend gedacht werden kann, ein und dasselbe Denken ist mit dem Denken dessen, was als nichtseiend nicht gedacht werden kann. Der Anselmische Satz: Alles lässt sich als nichtseiend denken, ist daher identisch mit der Fiction Descartes', dass mein eigener Leib nicht existire, und dass es daher auch keine Welt gebe; identisch überhaupt mit der christlich idealistischen Vorstellung: *que nous pourrions exister seuls avec Dieu, quand il n'y auroit ni espace, ni matière, puisque nous ne renfermons point en nous la notion de l'existence des choses externes.* King in Leibnizen's Remarq. sur le liv. de Mr. King § 6.

zuletzt keine andere Thätigkeit, als die Vorstellung — also ist der ontologische Beweis nichts anderes als die Sanktion und Apotheose des abstrakten, apriorischen, nicht an die Bedingungen und Einschränkungen der Erfahrung, der Sinne sich bindenden Denkens, Vorstellens, Einbildens — eine nothwendige Folge darum, dass da, wo dieser Beweis gilt, auch die Möglichkeit der Transsubstanziation, die Möglichkeit der Wunder, die Möglichkeit der Teufel und Geister, kurz die Möglichkeit alles nur immer Vorstellbaren ohne Anstand demonstrirt wird. Die Hindernisse ihrer Möglichkeit sind ja in dem ontologischen Beweise beseitigt; in dem Schlusse von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit ist allem Möglichen das Recht auf Existenz eingeräumt.

Der historische Beweis von der Richtigkeit dieser Erklärung des ontologischen Arguments ist, dass das Wesen, dessen Begriff oder Möglichkeit die Existenz in sich schliesst, das allmächtige Wesen ist, das Wesen, welches Alles thun kann, was nur immer der Mensch sich denken kann. Es ist also nichts anderes als die uneingeschränkte Bejahung und Realisation der menschlichen Denk-, Vorstellungs- und Einbildungskraft. *Dieu . . . peut tout ce qui est possible.* (Théodic. P. II. § 165.) „Die allgemeinen Möglichkeiten oder Wesenheiten sollen vor ihrer Verwirklichung nur imaginär oder fingirt sein. . . . . Ich antworte, dass weder jene Wesenheiten noch die sogenannten ewigen Wahrheiten, die von ihnen gelten, imaginär sind; sondern dass sie sozusagen in einer ideellen Region, d. h. in der Gottheit selbst, existiren. Ewige Wahrheiten müssen auf einem im absoluten und metaphysischen Sinne nothwendigen Subject, nämlich auf Gott, beruhen und durch ihn empfängt seine Wirklichkeit, was sonst in der That nur imaginär wäre." (*De Rerum Orig.* Erdmann No. 48.) „*Quand je dis, qu'il y a une infinité de mondes possibles, j'entends qu'ils n'impliquent point de contradiction, comme on peut forger des romans, qui n'existent jamais et qui sont pourtant possibles. Pour être possibles, il suffit de l'intelligibilité.*" (1. Brief an Bourguet. S. hierzu auch die oben am Schlusse von Abschnitt 16 citirte Stelle.) Aber das göttliche

Wesen ist ja nichts anderes als das Wesen, welches diese unendlich vielen Welten oder Möglichkeiten, die der Verstand vorstellt (Theodicee § 225 u. § 42), kraft seiner Allmacht verwirklichen kann. Zwar wird diese Allmacht durch die Güte und Weisheit beschränkt — Gott verwirklicht nur Eine, nur die beste und vernünftigste Welt; aber trotzdem bleiben ausser und über dieser wegen ihrer Vorzüge zur Würde der Wirklichkeit promovirten Welt die imaginären Welten im Reiche der Möglichkeit bestehen und machen noch immerfort ihre Prätensionen auf die Wirklichkeit geltend. Sie können nun allerdings diese ihre Ansprüche nicht durchsetzen; indess sie revanchiren sich dadurch, dass sie wenigstens von Zeit zu Zeit von dem Privilegium des ontologischen Arguments, über die Gesetze und Schranken der gemeinen, subjectiven Logik erhaben zu sein, Gebrauch machen, durch Wunderwerke die Gesetze der Natur aufheben und so Störung und Unordnung in die beste Welt bringen.

Doch genug von der Ontotheologie! Gehen wir über zu der erquicklicheren Anthropotheologie! — Die Leibniz'sche Theologie ist ein sehr populärer Beweis, dass das „Geheimniss der Theologie die Anthropologie ist." *L'idée de Dieu*, sagt Leibniz, *est dans la nôtre par la suppression des limites de nos perfections, comme l'étendue prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe.* (Remarques sur le livre de Mr. King, § 4.) Das heisst: Gott ist das unbeschränkte menschliche Wesen — das menschliche Wesen vorgestellt ohne Schranken, ohne Mängel und Fehler, darum das Vorbild, das Ideal des Menschen. Gott, sagt z. B. Leibniz, ist immer vollkommen vergnügt und zufrieden (*à son aise*, Théod. § 114); aber will das nicht auch der Mensch sein? „Der wahre Gott ist immer derselbe" (§ 177); aber macht nicht auch der Mensch das *semper idem* zu seinem Wahlspruch? „Gott handelt um Gutes zu thun, nicht um Gutes zu empfangen" (§ 217); aber gilt nicht auch bei den Menschen der von Leibniz bei dieser Stelle angeführte Spruch: Besser ist Geben als Nehmen? „Gott kann nie unentschlossen sein; er weiss Alles; er kann nicht zweifeln, er kann sein Urtheil nicht zurückhalten, sein Wille ist immer

bestimmt" (§ 337); aber ist denn nicht Unentschlossenheit, Ungewissheit, Unbestimmtheit ein dem Menschen selbst höchst verhasster, ja unerträglicher Zustand? „Die Herrschaft Gottes, die Herrschaft des Weisen, ist die Herrschaft der Vernunft. Indess nur Gott allein ist immer durch die Vernunft bestimmt" (§ 327. 318. 319); aber ist damit nicht der Unterschied zwischen Gott und dem Weisen allein darein gesetzt, dass jener immer ist, was dies nur zeitweise ist? „Gott handelt um eines Zwecks willen" (Rem. sur le liv. de Mr. King, § 21); aber ist diese Handlungsweise keine menschliche? „Gott begreift Alles im höchsten Grade in sich" (ebend.); aber hat nicht auch die menschliche Seele Alles auf ideale Weise in sich? Woher kommt es denn nun aber, dass dieses handgreiflich menschliche Wesen doch als ein von Menschen unterschiedenes Wesen erscheint? Daher, dass Gott nicht nur als moralisches, sondern zugleich als physisches Wesen, als das Wesen, als die Ursache der Natur vorgestellt wird. „Gott haben wir uns", schreibt Leibniz an Placcius, „auf zweifache Weise vorzustellen, physisch und moralisch. Physisch gleichsam als den letzten Grund der Dinge .... moralisch wiederum als Monarchen ...." Die Gott von der Natur unterscheidenden Eigenschaften sind vom Menschen, die Gott vom Menschen unterscheidenden Eigenschaften aber von der Natur abstrahirt. „Gott", sagt Leibniz, „sorgt für die Menschen; er liebt das Menschengeschlecht, er will ihm wohl, nichts ist wahrer" (Theod. § 122); aber der Mensch ist nicht sein einziger Gegenstand; „der Gegenstand Gottes ist etwas Unendliches, seine Sorgen umfassen das Universum." (§ 134.) „Mit ungestümen Gebeten richtet man bei Gott nichts aus; er weiss besser als wir, was wir bedürfen und gewährt nur, was dem Ganzen gemäss ist." (§ 120.) „Wäre das Glück der Menschen der einzige Gegenstand oder Zweck Gottes, so gäbe es allerdings (Leibniz sagt jedoch nur: *peut-être*) keine Sünde, kein Uebel; Gott würde eine Ordnung der Dinge wählen, von der alle Uebel ausgeschlossen wären; aber dann würde er nicht die Pflichten gegen das Universum, d. h. die Pflichten gegen sich selbst beobachten." (Ebend.) Die

Süude und folglich das Uebel — denn das Uebel ist auch nach Leibniz nur eine Folge, die Strafe der Sünde — haben also nur darin ihren Grund, dass der Mensch nicht das einzige Wesen ist, sondern ausser ihm noch andere Wesen existiren; dass er folglich kein absolutes, sondern beschränktes Wesen, nicht das Ganze, sondern ein Theil des Ganzen ist; oder mit anderen Worten, dass Gott nicht nur den Menschen, sondern auch die nicht menschlichen Wesen vertritt und repräsentirt, nicht nur der Gott oder das Wesen des Menschen, sondern auch der Gott oder das Wesen der Natur ist. „Gott vernachlässigt nicht die leblosen Dinge; sie sind fühllos, aber Gott hat Gefühl für sie. Er vernachlässigt nicht die Thiere; sie sind verstandlos, aber Gott hat Verstand für sie." (§ 246.) „Die göttliche Weisheit erforderte eine Welt von Körpern, eine Welt von vorstellenden, aber vernunftlosen Substanzen; kurz sie musste das wählen, was zusammen den besten Effekt machte. Das ist die Pforte, durch welche die Sünde in die Welt kam." (§ 124.) „Soll Gott deswegen keinen Regen geben, weil er niedrig gelegenen Orten Schaden bringt? Soll die Sonne deswegen nicht so stark leuchten, wie es für das Ganze nothwendig ist, weil dadurch einige Gegenden ausgetrocknet werden?" (§ 134.) „Gott sieht sicherlich mehr auf einen Menschen als auf einen Löwen; aber man kann wohl schwerlich behaupten, dass Gott einen einzigen Menschen dem ganzen Löwengeschlecht in jeder Rücksicht vorzieht." (§ 118.) „Was ist denn überhaupt unsere Erde sammt ihren Bewohnern im Vergleich zu dem unermesslichen Universum? Unvergleichlich weniger als ein physikalischer Punkt!" (§ 19.)

Leibniz wirft dem Bayle vor, dass er Gott sich gar zu menschlich vorstellt; aber das, wodurch sich Leibniz über Bayles Anthropomorphismen erhebt, wodurch er sie beseitigt oder wenigstens beschränkt, ist nur die Vorstellung der Natur, die Vorstellung des Weltalls. Der Gott aber, welcher nur eine Repräsentation der Natur ist, nur das personificirte, vermenschlichte, vergötterte Weltall ausdrückt, ist nicht der eigentliche, wahre christliche Gott. Dieser ist vielmehr die

Repräsentation des Menschen; dieser ist der Gott, der um des Menschen willen die Welt schafft, um des Menschen willen selbst Mensch wird, um des Menschen willen Wunder thut — zum deutlichen Beweis, dass ihm mehr an dem Wohl des Menschen gelegen ist, als an dem Zusammenhang der Welt oder Natur. Diesen Gott vertritt Bayle, diesem setzt er die Uebel entgegen und findet sie nun mit vollem Rechte unerklärbar, unvereinbar mit seinem Wesen. Bayle ist — freilich nur negativ, d. h. nicht in seiner eigenen Person — ganzer Christ, ganzer Theist; aber Leibniz ist ein halber Christ, er ist Theist oder Christ und Naturalist. Er beschränkt die Güte und Macht Gottes durch die Weisheit, durch den Verstand; aber dieser Verstand ist nichts anderes als ein Naturalienkabinet, ist nur die Vorstellung des Naturzusammenhangs, des Weltganzen; er beschränkt also seinen Theismus durch den Naturalismus; er bejaht, er vertheidigt den Theismus durch das, was den Theismus aufhebt. Leibniz ist in dieser Welt in seinem Elemente, aber der christliche Theist hat sein Vaterland im Himmel. Leibniz lässt deswegen Gebete nicht erhören, weil dem Ganzen, der Naturordnung, ihre Erhörung widerspräche; aber der Christ deswegen nicht, damit nicht der Mensch über dem Glück in dieser Welt seine Bestimmung für den Himmel vergesse. „Deswegen", sagt z. B. Augustin, *de Civ. Dei lib.* 22. *c.* 22, „wird den Bittenden nicht immer Gewährung ihrer Wünsche zu Theil, damit die Religion nicht aus solchen Gründen gesucht werde. Sie soll vielmehr um des jenseitigen Lebens willen erstrebt werden, in welchem es überhaupt kein Uebel mehr geben wird." Leibniz erblickt in den Uebeln dieser Welt nur unbedeutende partielle Störungen der Ordnung, nur Ausnahmen von der Regel; aber der christliche Theismus, und diesen will doch Leibniz vertheidigen, erblickt das Uebel dieser Welt schon in ihrer Ordnung, ihrer Regel, und glaubt daher an ihre Aufhebung in einer anderen, besseren Welt. So besteht z. B. die Ordnung dieser Welt in dem Wechsel von Tag und Nacht, Wachen und Schlafen, Leiden und Freuden, aber der Christ hofft auf eine Welt, wo ein ewiger Tag, ewiges Wachen, ewige Freude stattfindet. „Dieses Leben",

sagt z. B. der christliche Philosoph N. Taurellus (in seinen *Alpes caesae, lib.* II. *Quaest.* 6. N. I.) „ist anders beschaffen, als das künftige; denn in dieser Welt sind wir den Gesetzen der Natur unterworfen, damit nämlich eine gewisse Anzahl von Menschen auf natürlichem Wege erzeugt werde. Die geistige Thätigkeit wird daher durch viele andere Beschäftigungen, besonders aber durch den Schlaf verhindert. Aber in dem anderen Leben wird kein Schlaf stattfinden, noch sonst eine andere Beschäftigung, welche uns von der geistigen Thätigkeit abhält." „Das ist nicht ewig"; sagt derselbe in seinem Triumph der Philosophie (p. 367), „was eines Anderen wegen ist. Diese Welt aber hat ihren Zweck ausser sich, nämlich in der Glückseligkeit der anderen Welt, also ist sie endlich." Die faktische Auflösung der Uebel im anderen Leben ist vom Standpunkt des christlichen Theismus allein auch ihre theoretische Auflösung. Nur das Jenseits ist hier die Theodicee; denn nur dort realisirt sich erst die Idee Gottes. Wenn Nichts nach dem Leben ist, sagt z. B. Chrysostomus bei Gassendi (*Animadv. Edit.* III. *T.* I. *p.* 296), so giebt es auch keinen Gott. Leibniz dagegen erwähnt in seiner Theodicee nur *en passant* das zukünftige Leben, ob er gleich sonst so grossen Werth auf die Unsterblichkeit legt und z. B. sagt: „Beseitigt man die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, so ist auch die von der Vorsehung nutzlos; denn in diesem Leben bringt sich die Gottheit nicht genug zur Geltung." (Antwort auf Bierling's 2. Brief.)

In Beziehung auf Bayle's trefflichen Einwurf, dass, wenn Gott die Sünde und folglich das Uebel nur deswegen erlaube, um nicht gegen die Gesetze der Bewegung zu verstossen, er die Welt nur erschaffen hätte, um sich als einen geschickten Baumeister und Mechaniker, aber nicht als einen Freund der Tugend und Menschheit zu zeigen, macht Leibniz die Bemerkung, dass Bayle diesen Einwurf nicht gemacht haben würde, wenn ihm das System der prästabilirten Harmonie bekannt gewesen wäre, welchem zufolge das Reich der wirkenden Ursachen und das der Zweckursachen einander gleichsam parallel seien, Gott nicht weniger der beste Monarch

als der grösste Architekt sei und folglich die Materie eine solche Einrichtung habe, dass die Gesetze der Bewegung der besten Regierung der Geister dienen und entsprechen. (§ 247.) Allein diese prästabilirte Harmonie ist in Wahrheit nichts anderes als die Disharmonie, der Widerspruch zwischen Leibniz's Idealismus und Materialismus, Leibniz's Theismus und Naturalismus. In dem mit sich einigen, wahrhaft christlichen Theismus ist Gott nicht Monarch und zugleich Architekt — Eigenschaften, die an und für sich nicht ohne Widerspruch in einem Wesen sich vereinen lassen — sondern nur Monarch, und nur als Monarch Baumeister, darum nicht Baumeister, sondern Schöpfer. Der heidnische, der naturalistische Gott ist Architekt, aber nicht der christliche; denn der Künstler ist versenkt in den Stoff, gebunden an die Materie, überwindet die Materie nur durch die Materie. „Die Natur überwindet man nur, indem man ihr gehorcht", heisst es da. Der christliche Gott dagegen bringt die Welt hervor durch sein blosses Wort oder Gebot, seinen blossen Willen. Da ist von keinen Bewegungsgesetzen die Rede, nach denen sich Gott bei der Erschaffung und Lenkung der Dinge richte; da steht die Sonne still auf Gottes Befehl und Menschen Wunsch; da ist der Wille Gottes allein das Gesetz, allein die Natur der Dinge; da ist das einzige reelle Wesen das supranaturalistische Wesen. „Wie kann etwas," sagt z. B. Augustin *de Civ. Dei l.* 21. *c.* 8, „wider die Natur sein, was mit Gottes Willen geschieht, da eben der Wille des Schöpfers die Natur jedes erschaffenen Dinges ist? Was ist von dem Urheber der Natur des Himmels und der Erde so regelmässig angeordnet, was so an feste Gesetze gebunden, wie der Lauf der Gestirne? Und doch lesen wir in der heiligen Schrift, dass die Sonne auf Gottes Gebot ihren gesetzmässigen Lauf änderte".

Leibniz sagt (Theodicee § 20): „Die Alten schrieben die Ursache des Uebels der Materie zu, welche sie für ewig und unabhängig von Gott hielten; aber wir, die wir Alles von Gott ableiten, müssen die Quelle des Uebels auch in ihm suchen und wir können sie nur in dem göttlichen Verstande finden. An die Stelle der Materie muss man daher den Ver-

stand setzen.“ Allein auch nach Leibniz ist in Wahrheit die Materie die Ursache des Uebels oder Bösen: denn die von dem Wesen der Kreatur unabsonderliche Beschränktheit ist der Grund, dass sie irren und fehlen kann; aber diese Beschränktheit ist ja ihre Materialität.* So wie die Dinge sind, so stellt sie der Verstand vor; aber die Kreaturen sind beschränkte, d. h. materielle Wesen: also stellt sie auch schon der Verstand als solche sich vor, also ist auch die Materie trotz dem, was Leibniz dagegen sagt, eine ewige und nothwendige Wahrheit; denn so ewig und nothwendig die Limitation, die Beschränktheit, so ewig und nothwendig ist die Materie in dem Begriff der Kreatur enthalten. Das Wesen der Pflanze kann nicht ohne den pflanzlichen Körper, das Wesen des Thieres nicht ohne den thierischen Körper gedacht werden. Gott, sagt Leibniz, ist der Autor, der Urheber der Materie; aber wie Gott überhaupt nur der Urheber von den Existenzen, nicht von den Wesenheiten, nicht von den Verstandeswahrheiten ist, so ist er auch nur der Urheber von der Existenz, nicht von dem Wesen der Materie. Dass die Materie drei Dimensionen hat, das hat nicht in Gott, sondern in dem Wesen, in dem Verstande oder Begriffe der Materie ihren Grund. (Theod. § 351.) Gott wird durch den Verstand, aber nicht der Verstand durch Gott bestimmt. Der Verstand ist das erste Wesen, die erste Ursache**; denn er repräsentirt das Wesen. Was ist aber vor dem Wesen? —

* Dass Leibniz die Form und nicht die Materie als die Ursache des Uebels ausspricht, kommt nur daher, dass er die Materie als indifferent voraussetzt, folglich das die Materie Unterscheidende, Bestimmende, Formende zu etwas Immateriellem macht. Aber wodurch ist denn zuletzt die Form eine bestimmte, nicht *actus purus?* Nur durch die Materie.

** Leibniz setzt dem Willen und Verstande die Macht voraus. *La puissance . . . précède même l'entendement et la volonté* (Théod. § 149). Er setzt also die Natur dem Geiste voraus; denn was ist diese Macht ohne Verstand und Wille anders als die verstand- und willenlose Naturmacht? Aber auf dem Standpunkt des Idealismus oder Theismus ist diese die Natur repräsentirende Macht nur die Macht, wodurch der Verstand seine Gedanken und Vorstellungen realisirt; denn

Gott; und er ist die zweite Ursache, denn er realisirt, er verwirklicht nur kraft seiner Willensmacht den Verstand; er ist nur der Vollstrecker, der Verstand aber der Gesetzgeber. Die Materie ist daher ebenso bei Leibniz wie bei den Alten ewig und von Gott unabhängig. Der Unterschied ist allein der, dass Leibniz seinem christlichen Repräsentativsystem gemäss an die Stelle der objectiven Materie die subjective, an die Stelle des wirklichen Wesens das vorgestellte Wesen derselben setzt — ein Unterschied, der aber nur ein formeller, scheinbarer ist, was sich schon darin zeigt, dass der Gott Leibniz's trotz seines idealischen Wesens ebenso durch diese innerliche oder ideale Materie beschränkt wird, wie der heidnische Gott durch die Materie ausser ihm. *L'imperfection originale des créatures donne des bornes à l'action du Créateur, qui tend au bien.* (Théod. § 380 u. § 388.) Gott will mit seinem vorhergehenden Willen, d. h. an sich, nur Gutes, kein Uebel, keine Sünde. Aber der gute Wille scheitert an der verhängnissvollen Verstandesnothwendigkeit, dass die Kreatur wesentlich beschränkt, wesentlich materiell ist, und bringt daher statt des schlechtweg Guten nur das Beste hervor, das unter der Bedingung der Beschränktheit, der Materialität, möglich ist. Wie die Alten auf die Materie, so schiebt daher Leibniz — inhuman genug — auf die Kreatur die Schuld des Uebels. Die Kreatur selbst ist die Ursache ihrer Uebel. Von Gott kommt nur das Positive d. h. Vollkommene, Gute; aber das Negative, Mangelhafte kommt von der Kreatur selbst, hat in ihrer ursprünglichen, idealen Beschränktheit ihren Grund. *Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause*

das Object der Macht ist Alles, was der Verstand als möglich vorstellt. (Théod. § 171.) Daher erstreckt sich auch die Macht wohl weiter als der Wille (denn dieser ist durch die Regel des Besten, Weisesten bestimmt), aber nicht weiter als das unbeschränkte Denk- und Vorstellungsvermögen. *Les objets de l'entendement ne sauroient aller au delà du possible, qui en un sens est seul intelligible.* (Théod. § 225.) Aber die Macht kann auch nicht über das Mögliche, das Vorstellbare hinaus.

des défauts qu'il y a dans son action. (Théod. § 30. Siehe auch Rem. sur la VIe Lettre Phil. impr. à Trévoux 1703.)

Wenn aber die Kreatur der Grund ihrer Uebel und Mängel ist, so ist sie auch der Grund ihrer selbst; denn der Grund ihrer Uebel, die Limitation, ist ja auch der Grund ihres Wesens — die Kreatur ist ein beschränktes Wesen, dies ist ihre Definition, ihre spezifische Differenz. Aber diese Limitation stammt nicht von Gott, sondern von ihr selbst, also ist Gott nicht nur unschuldig an ihren Uebeln, sondern auch unschuldig an ihrem Wesen. Die Kreatur verdankt, was sie ist, sich selbst; sie ist, wie gesagt, Grund ihrer selbst. D. h. in klaren Worten ausgesprochen: die Kreatur, die Materie, die Welt lässt sich nicht aus Gott erklären und ableiten. So bestätigt sich auch an Leibniz, dass alle Erklärungen und Deduktionen der Welt aus Gott nur Spiele der Phantasie, nur Selbsttäuschungen, Illusionen sind. Woher oder von Wem kommt denn die Welt? Von Gott. Gut, aber wie ist sie denn in Gott entstanden? woher kommt sie in Gott? Aus der Idee. Aber woher kommt denn diese Idee? und woher der Unterschied von dieser Idee, die Wirklichkeit, die materielle Existenz der Welt? Lauter Fragen, die der Theismus nicht beantwortet, nicht beantworten kann, aus dem einfachen Grunde, weil die erste Frage: woher ist die Welt? selbst schon eine Thorheit ist; denn sie ist identisch mit der thörichten Frage: *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose!!* (Princip. de la nat. et de la grâce § 7.)

Belegstellen.*

3.

On ne s'attache pas communément à donner des définitions des termes et on parle confusément de la substance, dont la connoissance pourtant est la clef de la philosophie intérieure. (Leibnitii Opera omnia. Nunc primum collecta studio Ludovici Dutens, Genevae 1768; VI Tomi. T. VI. p. 215.) Quanti autem ista sint momenti, imprimis apparebit ex notione substantiae, quam ego assigno, quae tam foecunda est, ut inde veritates primariae, etiam circa Deum et mentes et naturam corporum consequantur. Cujus rei ut aliquem gustum dem, dicam interim, notionem viriu m seu virtutis (quam Germani vocant Kraft, Galli la force) . . . plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam. Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa scholasticorum seu facultas nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur. Sed vis activa actum quemdam sive entelechiam continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est, et conatum involvit, atque ita per se ipsam in operationem fertur, nec auxiliis indiget. (De primae philosophiae emendatione. (T. II. p. 19.) L'entéléchie . . porte avec elle non seulement une simple faculté active, mais aussi ce qu'on peut appeller force, effort, conatus, dont l'action même doit suivre, si rien ne l'empêche. (Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu etc. I. P. § 87.) Les puissances véritables ne sont jamais de simples possibilités. Il y a toujours de la tendance et de l'action. (Oeuvres philosophiques de feu Mr. L. par Raspe. Nouveaux Essais sur l'entende-

* Die hier abgedruckten „Belegstellen" enthalten die urkundliche Begründung der von Feuerbach gegebenen Darstellung der Leibniz'schen Philosophie, und zeigen nicht nur, mit wie sorgsamem Quellenstudium Feuerbach zu Werke ging, sondern sind auch für denjenigen, welcher seiner originellen Auffassung folgen will, vom höchsten Werthe. Alle Citate beziehen sich, wo nichts anderes angegeben, auf die Ausgabe der Opera Omnia von Dutens (Genf 1768).

ment humain 1765. p. 68.) L'action n'est autre chose que l'exercice de la force. (Commercii Epistolici Leibnitziani etc. selecta specimina. Ed. Feder. Hanoverae 1805. Ep. 32.) Il y a (donc) quelque chose qui n'est point substance et qui pourtant ne peut pas être plus conçu dépendamment que la substance même. Donc cette indépendançe de la notion n'est point le caractère de la substance, puisqu'il doit convenir encore à ce qui est essentiel à la substance. (Examen des principes du P. Malebranche. Op. omn. T. II. P. I. p. 203.) . . . A me explicatum est, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur . . . . res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes et phasmata, ut ita dicam, et quod eodem redit, ipsam naturam vel substantiam rerum omnium Deum esse. (De ipsa natura sive de vi insita. ibid. P. II. p. 49.) L'activité est de l'essence de la substance en général. (Nouv. Essais, avant-propos p. 20.) Agere est character substantiarum. (Op. omn. T. III. p. 315.) On ne sauroit expliquer ce que c'est que l'existence d'une substance, en lui refusant l'action. (T.* VI. P. I. p. 215.) Ce qui n'agit point, ne mérite point le nom de substance (Théodicée III. P. § 393.) Pulchre notas . . . ademta rebus vi agendi non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinosismum. (T. II. P. I p. 260.) . . . Id quod non agit, quod vi activa caret, quod discriminabilitate, quod denique omni subsistendi ratione ac fundamento spoliatur, substantiam esse nullo modo possit. (De ipsa nat. § 15. p. 439.) . . . Receptissimum philosophiae dogma, actiones esse suppositorum (idque), adeo verum esse deprehendo, ut etiam sit reciprocum, ita ut non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione. (Ibid. § 9. T. II. p. 147.) Il faut toujours qu'outre la différence du temps et du lieu il y ait un principe interne de distinction. — Le principe d'individuation revient dans les individus au principe de distinction. (Nouv. Ess. p. 188. 189.) Il n' y a point dans la nature deux êtres réels absolus indiscernables. (T. II. P. I. p. 146. Nouv. Ess. 66. et T. VI. P. I. p. 229. 233.) Principium individuationis idem est, quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit. (T. V. p. 563. De ipsa nat. § 13. et Nouv. Essais p. 247. 190.) Il y a une différence individuelle originaire entre les âmes. (Théod. P. I. § 105.) C'est justement par ces monades, que le Spinosisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivans de l'univers

* Das blosse T. bedeutet immer Op omnia Dutens. T. so und so viel.

toujours subsistans ou d'univers concentrés, qu'il y a de monades; au lieu que selon Spinosa il n' y a qu' une seule substance. Il auroit raison, s'il n' y avoit point de monades, et alors tout hors de Dieu seroit passager et s'évanouiroit en simples accidens ou modifications, puisqu' il n' y auroit point la base de substance dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des monades. (T. II. P. I. p. 327.) S'il n' y avoit qu' une seule unité, c'est-à-dire Dieu, il n' y auroit point de multitude dans la nature et il seroit seul. Pour ce qui est de l'âme universelle ou plutôt de cet esprit général, qui est la source des choses, puisque vous concevez qu' il est une unité, pourquoi ne pourriez-vous pas concevoir des unités particulières? Car être universel et particulier ne fait rien à l'unité: ou plutôt il paroît plus aisé que l'unité soit dans le particulier. (T. V. p. 15.)

4.

Quand je cherchai les dernières raisons du mécanisme et des lois même du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il étoit impossible de les trouver dans les mathématiques et qu' il falloit retourner à la métaphysique. C'est ce qui me ramena aux entéléchies et du matériel au formel. (T. V. p. 9 et T. II. p. 49.) . . . . Outre les notions de la pure géométrie, il faut mettre une notion supérieure, qui est celle de la force, par laquelle les corps peuvent agir et résister etc. (Otium Hanoveranum sive Miscellanea Leibnitziana. J. F. Fellerus 1718. p. 325. 353. Recte quidem illi (Cartesiani) omnia phaenomena specialia corporum per mechanismos contingere censent, sed non satis perspexere, ipsos fontes mechanismi oriri ex altiore causa. (T. III. p. 353 et. T. II. p. 29. 321.) In rebus corporeis esse aliquid praeter extensionem, imo extensione prius, admonuimus, . . . certe oportet ut vis illa . . . intimam corporum naturam constituat. (T. III. p. 315.)

5.

Necesse est dari substantias simplices, quia dantur composita: neque enim compositum est nisi aggregatum simplicium. (T. II. p. 21. Principia philosophiae.) La matière ne sauroit subsister sans substances immatérielles, c'est-à-dire sans les unités. (Nouv. Ess. p. 344.) Tecum sentio, id quod passivum est, nunquam solum reperiri aut per se subsistere. (T. II. P. I. p. 260.) Ipsi motus (qui sunt causae figurarum) non possunt explicari nisi advocatis entelechiis. (Ibid. p. 272.) L'âme est le principe de l'opération. (Théod. III. P. § 400.) Là où il y a plusieurs ou la multitude, il faut qu' il y ait aussi des unités; car la multitude ou le

nombre est composé d'unités. (T. V. p. 14.) Sans la force active dans les corps il n' y auroit point de variété dans les phénomènes ce qui vaudroit autant, que s' il n' y avoit rien du tout. (Réplique aux réflexíons etc. de Mr. Bayle. T. II. p. 89.) S' il n' y avoit rien que de passif dans les corps, leurs différens états seroient indiscernables. (Préface Théodic. et De ipsa natura § 13 et T. VI. P. I. p. 175.) Les corps organisés aussi bien que les autres ne demeurent les mêmes qu' en apparence. . . . Si on ne se rapporte point à l' âme, il n' y aura point la même vie, ni union vitale non plus. — L'identité d'une même substance individuelle ne peut être maintenue que par la conservation de la même âme. — L'organisation ou configuration sans un principe de vie subsistant, que j'appelle monade, ne suffiroit pas pour faire demeurer idem numero ou le même individu. (Nouv. Ess. Liv. II. ch. 27. § 4. 6.) Par le moyen de l'âme ou de la forme il y a une véritable unité qui répond à ce qu' on appelle Moi en nous. . . . (Cependant) s' il n' y avoit point de véritables unités substantielles, il n' y auroit rien de substantiel ni réel dans la collection etc. (T. II. p. 53.) Il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n' y est que collection ou amas des parties à l' infini. (T. II. P. I. Système nouv. de la nature et de la communication des subst. p. 50.) Les atomes de matière sont contraires à la raison. — Il n' y a que les atomes de substance c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers élémens de l'analyse des substances. (T. II. P. I. p. 53.) Les composés ou les corps sont des multitudes; et les substances simples, les vies, les âmes, les esprits sont des unités. Et il faut bien qu' il y ait des substances simples par-tout, parceque sans les simples il n'y auroit point de composées et par conséquent toute la nature est pleine de vie. (Ibid. p. 32.) Mea opinio est, omnia, ut sic dicam, plena esse animarum vel analogarum naturarum. (Otium Hanov. p. 189.) Les unités sont la véritable source et le siège de tous les êtres, de toute force et de tous leurs sens et tout cela n' est autre chose que des âmes. (Ibid. p. 227. 228.) Quod si menti nostrae vim insitam tribuimus, actiones immanentes producendi, vel quod idem est, agendi immanenter, jam nihil prohibet, imo consentaneum est, aliis animabus vel formis aut si mavis naturis substantiarum eandem vim inesse, nisi quis solas in natura rerum nobis obvia mentes nostras activas esse aut omnem vim agendi immanenter atque adeo vitaliter, ut sic dicam, cum intellectu esse conjunctam arbitretur. (§ 10. 12. De ipsa nat.)

6.

Il n' y a que des monades dans la nature; le reste n'étant que les phénomènes qui en résultent. (T. III. p. 499.) Monades omnia ex penu suo ducunt. (T. II. P. I. p. 311.) L'âme a donc en elle-même une parfaite spontanéité, en sorte qu' elle ne dépend que de Dieu et d' elle-même dans ses actions. (Théod. § 291.) Chaque substance est la cause unique de toutes ses actions. (Ibid. § 300.) Spontaneum est, cujus principium est in agente. (Ibid. § 301.) Destituuntur monades fenestris, per quas aliquid ingredi, aut egredi valet. Atque adeo neque substantia neque accidens in monadem forinsecus intrare potest. — Ubi non dantur partes, ibi nec extensio, nec figura, nec divisibilitas locum habet. Neque etiam in iis metuenda est dissolutio. — (Monas scil.) non incipere potest nisi per creationem, nec finiri nisi per annihilationem, cum e contrario composita incipiant ac finiantur per partes. — Opus tamen est, ut monades habeant aliquas qualitatcs, alias nec entia forent. Imo opus est, ut quaelibet monas differat ab alia quacunque. . . . . Quodsi substantiae simplices qualitatibus non differrent, nulla etiam in rebus mutatio observari posset. Quoniam quod in composito reperitur, aliunde quam ex simplicibus ingredientibus resultare nequit. (T. II. P. I. p. 20, 21. et De ipsa nat. § 13.) Les monades . . . ne sauroient avoir des figures, autrement elles auroient des parties. Et par conséquent une monade (en elle-même et dans le moment) ne sauroit être discerneé d'une autre que par les qualités et actions internes. . . . Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance. C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent. (T. II. P. I. p. 32.) Sequitur ex hactenus dictis, mutationes naturales monadum a principio interno proficisci. . . . . Et generaliter affirmare licet, vim non esse nisi principium mutationum. (Ibid. p. 21. Nr. 11.) Nomen entelechiarum imponi posset omnibus substantiis simplicibus. . . . Habent enim in se certam quandam perfectionem, datur quaedam in iis sufficientia (Autarkie) vi cujus sunt actionum suarum internarum fontes. (Nro. 18.) Les qualités et actions internes . . . ne peuvent être autre chose que ses perceptions (c'est-à-dire représentations du composé ou de ce qui est dehors dans le simple) et ses appétitions (c'est-à-dire ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. (T. II. P. I. p. 32.) Habet anima in se perceptiones et appetitiones, iisque natura ejus continetur. (T. V. p. 374.) Status transiens, qui involvit ac repraesentat multitudinem in unitate seu substantia simplici, non est nisi istud, quod perceptionem appellamus, quam probe distin-

guere debemus ab apperceptione. (T. II. p. 21. et p. 327.) Il suffit qu'il y ait une variété dans l'unité, pour qu'il y ait une perception. (Ibid. p. 331.) Actio principii interni, qua fit mutatio seu transitus ab una perceptione ad alteram, appetitus appellari potest. — (Et Théod. § 403.) Imo etiam praeter istud in substantia simplici non reperietur aliud, h. e. praeter perceptiones earumque mutationes in ea nihil datur. Atque in hoc solo consistere debent actiones internae substantiarum simplicium. (Ibid.) Il n'y a point de perceptions qui nous soient tout-à-fait indifférentes. (Nouv. Essais, liv. II. chap. XX. § 1.) L'état de l'âme . . est un état de changement, une tendance. (T. II. p. 86 et p. 21.) La nature de la substance demande nécessairement et enveloppe essentiellement un progrès ou un changement sans lequel elle n'auroit point de force d'agir. (p. 55.)

7.

Il y a apparément une infinité de degrés dans la perception et par conséquent dans les vivans. (T. II. P. I. p. 66.) Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam etc. Clara ergo cognitio est, cum habeo, unde rem repraesentatam agnoscere possim, eaque rursus est vel confusa vel distincta. Confusa, cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit. . . . At distincta notio est, qualem de auro habent Docimastae, per notas scilicet et examina sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam. (Meditationes de cognitione veritate et ideis. T. II. P. I. p. 15.) Perceptio tam late sumitur, ut etiam possit esse plane confusa. . . . Cum miscentur duo pulveres caeruleus et flavus, ut inde fiat pulvis coloris viridis, tunc percipit anima utrumque pulvisculum, nempe tam caeruleum quam flavum: nam nisi pars acervi eam afficeret, nec a toto afficeretur, et hanc passionem animae a pulvisculo caeruleo vel flavo ejus perceptionem voco. Sed ea perceptio confusa est et in viridis coloris sensione latet, minimeque a nobis caeruleus aut flavus color percipitur, nisi ut in viridi occultatur. (T. II. P. II. p. 146. p. 151. Nouv. Ess. p. 216. p. 219. Avant-prop. p. 9.) Ostendi . . . non omnem perceptionem esse sensionem, sed dari perceptionem etiam insensibilium. Ex. gr. non possem sentire viride, nisi percipercm caeruleum et flavum, ex quibus resultat. Interim caeruleum et flavum non sentio, nisi forte microscopium adhibeatur. (T. II. P. I. p. 227.) Cum colores aut odores percipimus, utique nullam aliam habemus quam figurarum et motuum perceptionem, sed tam multiplicium et exiguarum, ut mens nostra

singulis distincte considerandis in hoc praesenti suo statu non sufficiat et proinde non animadvertat, perceptionem suam ex solis figurarum et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse. (Ibid. p. 18.) On a cru que les pensées confuses diffèrent toto genere des distinctes, au lieu qu'elles sont seulement moins distinguées et moins développées à cause de leur multiplicité. (Ibid. p. 87.) Chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses. (p. 37.) Nunquam versatur perceptio circa objectum, in quo non sit aliqua varietas seu multitudo. (p. 22 et 273.) Je ne fais qu' étendre la spontanéité aux pensées confuses et involontaires. . . . (p. 88.) Tout (même les perceptions et les passions) nous vient de notre propre fonds avec une pleine spontanéité. — L'âme a en elle le principe de toutes ses actions et même de toutes ses passions. (Théodicée § 65. § 296.) Atque in hoc lapsi sunt Cartesiani, quod pro nihilo reputaverint perceptiones, quarum nobis non sumus conscii. Propter hanc quoque rationem sibi persuaserunt, solos spiritus esse monades, nec dari animas brutorum, nec alias entelechias, et cum vulgo longum stuporem eum morte rigorose sic dicta confuderunt. (Princ. phil. T. II. P. I. § 14. 20. 23.) Il semble quelquefois que le plaisir n'est qu'un composé de petites perceptions, dont chacune seroit une douleur, si elle étoit grande. (T. II. P. I. p. 87.) Musica est exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi. Multa enim facit in perceptionibus confusis seu insensibilibus, quae distincta apperceptione notare nequit. Anima igitur, etsi se numerare non sentiat, sentit tamen hujus numerationis insensibilis effectum seu voluptatem in consonantiis, molestiam in dissonantiis inde resultantem. Ex multis enim congruentiis insensibilibus oritur voluptas. (Epistolae ad diversos. Ed. Christ. Kortholt. Lipsiae 1734. Epist. 154.) Les plaisirs même des sens se réduisent à des plaisirs intellectuels confusément connus. (T. II. P. I. p. 38.)

8.

Monas, ut anima, est velut mundus quidam proprius nullum commercium dependentiae habens nisi cum Deo. (T. II. P. I. p. 295.) Una quaeque est velut separatus quidam mundus. (Ibid. p. 207.) Ces deux choses (perception et l'appétit) sont dans toutes les monades, car autrement une monade n'auroit aucun rapport au reste des choses. (p. 327.) Que feroit une créature intelligente, s'il n'y avoit point de choses non intelligentes? A quoi penseroit-elle, s'il n'y avoit ni mouvement, ni matière, ni sens? Si elle n'avoit que pensées distinctes, ce seroit un Dieu. — Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voila la matière. Car ses pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'éten-

due. (Théodicée § 124.) Cujus (monadis) natura cum sit repraesentativa, nihil est quod eam limitare posset ad unam tantum rerum partem repraesentandam. . . . Non in objecto, sed in modificatione cognitionis objecti monades limitatae sunt. Omnes confuse ad infinitum tendunt; sed limitantur et distinguuntur per gradus perceptionum distinctarum. (T. II. P. I. p. 27.) Chaque âme connoît l'infini, connoît tout, mais confusément. (Ibid. p. 37.) Les sens nous fournissent des pensées confuses.... (Théod. § 289.) Les pensées confuses . . . enveloppent toujours l'infini (ou tout l'univers.) (T. II. P. I. p. 37. 87.) Nos perceptions confuses sont le résultat des impressions que tout l'univers fait sur nous. Il en est de même de chaque monade. Dieu seul a une connoissance distincte de tout, car il en est la source. (p. 37.) Dieu exprime tout distinctement et parfaitement à la fois. (T. II. P. II. p. 157.)... Nos pensées confuses représentent le corps ou la chair et font notre imperfection. (p. 88.) Comme les monades sont sujettes aux passions, excepté la primitive, elles ne sont pas des forces pures, elles sont les fondemens non seulement des actions, mais encore des résistances ou passibilités, et leurs passions sont dans les perceptions confuses. C'est ce qui enveloppe la matière ou l' infini en nombres. (T. V. p. 20.) Dieu seul est au-dessus de toute la matière, puisqu'il en est l'auteur, mais les créatures franches ou affranchies de matière seroient détachées en même tems de la liaison universelle et comme les déserteurs de l'ordre général. (T. II. P. I. p. 45.) Il n'y a point d'esprit créé qui soit entièrement détaché de la matière. (Théod. § 124.)

9.

C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples. (Nouv. Ess. Avant-pr. p. 10.) Solus Deus substantia est vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, quae, ubicunque est, materiam constituit. (T.II. P. I. p. 228. Epist. ad Wagnerum.) Vita est principium perceptivum. (Ibid. § 3.) *

10.

La matière même n'est pas une substance, mais seulement substantiatum, un phénomène bien fondé. La matière qui est quelque chose d'actuel ne résulte que des monades. (T. III.

* Dies ist übrigens nicht die S. 64 citirte Stelle, wo es heisst: „das Leben ist unzertrennlich von der Vorstellung" u. s. w. Wo diese steht, erinnere ich mich nicht. In der alten Ausgabe fehlt die Angabe des Orts.

p. 500. 446.) La matière est essentiellement un a g g r é g é . . . . elle n'est autre chose originairement qu'une multitude. (T. II. P. I. p. 96.) On ne la doit point prendre pour une chose unique en nombre ou . . . pour une vraie et parfaite monade ou unité, puisqu'elle n'est qu'un a m a s d'u n n o m b r e i n f i n i d'ê t r e s. (Nouv. Ess. p. 407.) L'assemblage des êtres n'est pas un être. (T. V. p. 14.) Il y a une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une i m a g e de la substance dans la masse. (Nouv. Ess. p. 170.) La matière c'est-à-dire le m é l a n g e des e f f e t s de l'i n f i n i qui nous environne. (Ibid. Avant-prop. p. 12.) Materia instar fluminis mutatur. Secus est, si intelligas materiam primam . . . i. e. potentiam primitivam passivam seu principium resistentiae, quod non in extensione, sed extensionis exigentia consistit, entelechiamque seu potentiam a c t i v a m c o m p l e t, ut perfecta substantia seu monas prodeat, in qua modificationes virtute continentur. (T. II. P. I.) V i s p r i m i t i v a p a t i e n d i seu resistendi id ipsum constituit, quod materia prima in scholis appellatur, qua scil. fit, ut corpus a corpore non penetretur. (T. III. p. 317.) M a t e r i a p r i m a cuivis entelechiae est essentialis, neque unquam ab ea separatur, quum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Etsi ergo Deus per potentiam absolutam posset substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde t o t u m p u r u m, qualis ipse est solus. Materia vero s e c u n d a, qualis corpus organicum constituit, r e s u l t a t u m est ex innumeris substantiis completis, quarum quaevis suam habet entelechiam et suam materiam primam, sed harum substantiarum nulla nostrae perpetuo est affixa. (T. II. P. I p. 276. 267. 268.) M a s s a est discretum, nempe multitudo actualis seu ens per aggregationem. (Ibid. p. 287. 285. 284.) Nullam entelechiam puto affixam esse certae parti materiae. (p. 268. 275.)

L'étendue n'est autre chose qu'un abstrait et elle demande quelque chose qui soit étendue. . . Elle suppose quelque q u a l i t é, quelque a t t r i b u t, quelque n a t u r e dans ce sujet, qui s'étende, se répande avec le sujet, se continue. L'étendue est la d i f f u s i o n de cette qualité ou nature. (T. II. P. I. p. 205.) Corporis extensio nihil aliud quam repetitio seu diffusio Antitypiae. (L. et Bernoullii Commercium math. et phil. Lausannae et Genevae. 1745. T. II. Ep. 194.) Substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen p o s i t i o n e m, quae est fundamentum extensionis, cum extensio sit simultanea et continua positionis repetitio. (Opp. Omn. T. II. P. I. 280. 295. 317.) Chaque chose a sa propre durée, mais elle n'a point son propre espace. (p. 151. § 46. p. 121. § 4. 5. p. 151.) L'espace en soi est une chose idéale, comme le temps. (p. 148. p. 133.)

Ostendebam, si solae mathematicae notiones . . . . in corpore intelligantur, nulla habita ratione metaphysicarum . . . . tunc sequi debere, ut incurrentis etiam minimi conatus toti excipienti, licet maximo, imprimatur, atque adeo maximum quiescens a quantulocunque incurrente sine ulla hujus retardatione abripiatur, quando quidem tali materiae notione nulla ejus ad motum repugnantia, sed indifferentia potius continetur. (T. III. Specimen dynam. p. 326.) Duplex autem est vis activa, nempe aut primitiva, quae in omni substantia corporea per se inest . . . aut derivata, quae primitivae velut limitatione per corporum inter se conflictus resultans varie exercetur. (Ibid. p. 316.) Apparebit etiam ex nostris meditationibus, substantiam creatam non ipsam vim agendi, sed praeexistentis jam nisus sui sive virtutis agendi limites tantummodo ac determinationem accipere. (T. II. P. I. p. 20.) Je conçois les qualités ou les forces dérivatives ou ce qu'on appelle formes accidentelles comme des modifications de l'entéléchie primitive, de même que les figures sont des modifications de la matière. C'est pourquoi ces modifications sont dans un changement perpétuel, pendant que la substance simple demeure. (Théod. § 396. 394. T. II. P. II. p. 154.) La force est toujours accompagnée d'une action et même d'un mouvement local qui y puisse répondre. (Commerc. Epist. Feder p. 128. et T II. P. I. p. 231. N. 5.) Non est alius motus, quam localis, etsi alia sit mutatio quam localis. — Causa motus incorporea est, sed subjectum motus est corpus. (T. II. P. II. p. 158. 159.) Motus, vel, si mavis, vis motrix id unum est, quod materiam dividit et heterogeneam reddit. . . . (T. III. p. 232 et T. II. P. II. p. 147. 291.) Au lieu que le mouvement est une chose successive, laquelle par conséquent n'existe jamais ensemble, au lieu de cela, dis-je, la force ou l'effort existe tout entier à chaque moment et doit être quelque chose de véritable et de réel. Et comme la nature a plutôt égard au veritable, qu'à ce qui n'existe entierement que dans notre esprit, il s'est trouvé que c'est aussi la même quantité de la force et non pas la même quantité du mouvement qui se conserve dans la nature. (Otium Hanover. p. 325.) Magnum est discrimen inter vim motricem et quantitatem motus, ita ut unum per alterum aestimari non possit. (T. III. 180. 181. 197. 195. et T. VI. p. 216.) Vis quoque duplex: alia elementaris, quam et mortuam appello, quia in ea nondum existit motus, sed tantum sollicitatio ad motum, qualis est globi in tubo aut lapidis in funda, etiam dum adhuc vinculo tenetur; alia vero vis ordinaria, cum motu actuali conjuncta, quam voco vivam. (T. III. p. 318 et Otium Hanov. p. 20.) C'est une étrange fiction que de faire toute la matière pesante et même vers toute autre matière. (T. II. P. I. p. 330. 149 et Epist. ad divers. Ep. 152.) Il n'y a point d'espace entièrement vide. (T. II. P. I. p. 134.)

11.

Ce qu'il y a de réel dans l'étendue et dans le mouvement, ne consiste que dans le fondement de l'ordre et de la suite reglée des phénomènes et pereeptions. — Quant au mouvement, ee qu'il y a de réel, est la foree ou la puissance, c'est-à-dire ee qu'il y a dans l'état présent, qui porte avec soi un changement pour l'avenir. (T. II. P. I. p. 79.) Quoique les méditations mathématiques soient idéales, eela ne diminue rien de leur utilité, pareeque les choses actuelles ne sauroient s'écarter de leurs règles, et on peut dire en effet, que e'est en cela, que consiste la réalité des phénomènes qui les distingue des songes. (Ibid. p. 91.) Somnia hoe distant a vita, quod phaenomena vitae sunt ordinata, et, quod hinc sequitur, universalia. (Otium Hanov. p. 171.) Explicationem phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes, seposita substantia corporea, utilem censeo ad fundamentalem rerum inspeetionem. (T. II. P. I. p. 298. p. 297.) La liaison et l' ordre des choses fait, que . . . (par conséquent) il y ait de la s u b o r d i n a t i o n et qu'un corps, une substanee serve à l'autre, ainsi leur perfection ne sauroit être égale. (Theod. § 300.) Chaque substance simple ou monade, qui fait le c e n t r e d'une substance eomposée et le principe de son unité, est environnée d'une m a s s e c o m p o s é e par une i n f i n i t é d ' a u t r e s m o n a d e s, qui constituent ce eorps propre de cette m o n a d e c e n t r a l e. (T. II. P. I. p. 32.) Videmus hinc, quodlibet eorpus vivum habere entelechiam unam dominantem, quae est anima in animali; sed membra hujus corporis viventis plena sunt aliis viventibus, plantis, animalibus, quorum unum quodque iterum suam habet entelechiam seu animam dominantem. (Ibid. p. 29. p. 268.) . . . Nuspiam dixi, monades prorsus non mutatas modo equum eonstituere, modo non eonstituere, nam eum monas semper i n t r a s e exprimat suas ad caetera omnia r e l a t i o n e s, longe alia percipiet, cum in equo erit, quam eum in cane. (p. 300.) Revera nullam substantiam corpoream admittendam puto, nisi ubi est eorpus organicum cum monade dominante seu vivum. Caetera vero esse aggregata pura seu unum per accidens. — Nec ulla monas praeter dominantem etiam naturaliter vineulo substantiali affixa est, cum monades caeterae sint in perpetuo fluxu. (p. 306.) Dominatio autem et subordinatio monadum in ipsis considerata monadibus non eonsistit nisi in gradibus perceptionem. (299. 304 et p. 294.) Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent, quam phaenomena bene fundata, ut iris aut imago in speculo, verbo, somnia continuata, perfecte congruentia sibi ipsis. (p. 295. 320. 319.) Verum est, consentire debere, quae fiunt in anima, cum iis, quae extra animam geruntur; sed ad hoe sufficit, ut quae geruntur in una anima, respondeant tum inter se, tum iis, quae geruntur in quavis alia

anima, nec opus est ponere aliquid extra omnes animas vel monades. Et in hac hypothesi, cum dicimus Socratem sedere, nihil aliud significatur, quam nobis aliisque, ad quos pertinet, haec apparere, quibus Socratem sessumque intelligimus. (p. 299. p. 311.)

12.

Omnis monas creata est corpore alioque organico praedita, secundum quod percipit appetitque. (T. V. p. 575.) Ces corps organiques ne diffèrent pas moins en perfection que les esprits à qui ils appartiennent. (Théod. § 124.) Sicuti eadem urbs ex diversis locis spectata alia apparet et optice quasi multiplicatur, ita similiter accidit, ut propter multitudinem infinitam substantiarum simplicium dentur quasi totidem differentia universa, quae tamen non sunt nisi scenographiae repraesentationes unici secundum differentia puncta visus uniuscujusque monadis. (T. II. P. I. 27.) Quamvis itaque quaelibet monas creata totum universum repraesentet, multo tamen distinctius repraesentat corpus ipsi peculiari ratione adaptatum et cujus entelechia existit. (p. 28.) Omne corpus ab omni eo afficitur, quod in universo accidit, ita ut is, qui omnia perspicit, in unoquoque legere possit, quod per totum accidit, imo etiam quod jam factum aut adhuc futurum, in praesenti observans quidquid tam secundum tempus, quam secundum spatium elongatur. (p. 27.) Le présent est gros de l'avenir; le futur se pourroit lire dans le passé, l'éloigné est exprimé dans le prochain. (p. 37.) Sicuti hoc corpus exprimit totum universum per connexionem omnis materiae in pleno, ita etiam anima totum repraesentat universum, dum repraesentat hoc corpus, quod ad ipsam spectat peculiari quadam ratione. (p. 28.) On pourroit connoître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvoit déplier tous les replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le tems. (p. 37.) Toutes les entéléchies . . . . sont toujours des images de l'univers. Ce sont des mondes en raccourci à leur mode: des simplicités fécondes: des unités de substance, mais actuellement infinies par la multitude de leurs modifications, des centres qui expriment une circonférence infinie . . . . Il n'y a point de chose individuelle qui ne doive exprimer toutes les autres. (p. 86.) L'individualité enveloppe l'infini. (Nouv. Essais p. 247.)

Les principes de vie n'appartiennent qu'aux corps organiques. (T. II. P. I. p. 39.) Est vero corpus viventis vel animalis semper organicum. (p. 28.) Machinae naturae, h. e. corpora viventia, sunt adhuc machinae in minimis partibus usque in infinitum. (Ibid.) Liquet inde in minima portione materiae dari mundum creaturarum viventium: animalium, entelechiarum, animarum. Quaelibet

materiae portio concipi potest instar horti pleni plantis, et instar piscinae plenae piscibus; sed quilibet ramus plantae, quodlibet membrum animalis, quaelibet gutta humorum ipsius, est denuo hortus aut piscina istiusmodi. Et quamvis terra atque aër inter plantas horti, aut aqua inter pisces piscinae intercepta non sit planta neque piscis, nihilominus plantas et pisces continent; sed plerumque subtilitate nobis imperceptibili. Ita nihil incultum, nihil sterile, nil mortuum datur in universo, nullum chaos, nulla confusio. (p. 28.) Il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de dégrés dans les monades; les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand la monade a des organes si ajustées, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impresssions qu'ils reçoivent et par conséquent dans les perceptions qui les représentent (comme p. ex. lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux les rayons de la lumière sont concentrées et agissent avec plus de force) cela peut aller jusqu'au sentiment: c'est-à-dire, jusqu' à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure long-temps pour se faire entendre dans l'occasion. (p. 33.) Apparet inde, nos, quando nihil distincti, et ut ita loquar, sublimis ac gustus altioris in nostris perceptionibus haberemus, in perpetuo fore stupore. Atque is monadum nudarum status est. (p. 23.)

Quin imo qui vel unam partem materiae comprehenderet, idem comprehenderet totum universum ob eandem περιχώρησιν quam dixi. Mea principia talia sunt, ut vix a se invicem divelli possint. Qui unum bene novit, omnia novit. (p. 291.) Les choses les plus éloignées et les plus cachées s'expliquent parfaitement par l'analogie de ce qui est visible et près de nous. (p. 45.) On donne mal des limites à la division et subtilité aussi bien qu' à la richesse et beauté de la nature, lorsqu'on . . . ne reconnoît pas l'infini en tout et l'exacte expression du plus grand dans le plus petit. (p. 79.) Nulla datur generatio, nec mors perfecta rigorose loquendo. Sunt enim evolutiones, quas generationes appellamus, quemadmodum involutiones et diminutiones, quod mortem vocamus. (p. 29. 35. 51. 34.) Natura ordinatim semper, non per saltus procedens, legem continuitatis violare nequit . . . . tanquam punctum sit linea infinite parva seu evanescens, (T. III. p. 408 et Theod. § 348.) Nihil (enim) magis continuitatis legi adversatur, quam saltus (ille) ab uno extremo ad alterum. (L. et Bernoullii Commerc. Epist. 61.)

13.

Non credo, systema esse possibile, in quo monades in se invicem agant, quia non videtur possibilis explicandi modus. Addo et superfluum esse influxum: cur enim det monas monadi, quod jam habet?

Nempe haec ipsa natura substantiae est, ut praesens sit gravidum futuro et ut ex uno intelligi possint omnia. — Monades omnia ex penu suo ducunt, non ut calor scholasticus suos effectus producit, sed mechanismo quodam eminente, ut sic dicam, qui fundamentum est et concentratio mechanismi corporei, ita ut modus, quo unum ex alio sequitur, explicari possit. (Op. omn. T. II. P. I. p. 322.) Monades non sunt principium operationum ad extra. (Ibid. p. 320. 319.) Ainsi il n'y a de la contrainte dans les substances qu' au dehors et dans les apparences. (Ibid. p. 83. 56. et T. VI. p. 214.)

C'est selon moi la nature de la substance créée, de changer continuellement suivant un certain ordre qui la conduit spontanément . . . par tous les états qui lui arriveront. . . . Et cette loi de l'ordre qui fait l'individualité de chaque substance particulière a un rapport exact à ce qui arrive dans toute autre substance et dans l'univers tout entier. (T. II. P. I. p. 75.) — In substantiis simplicibus influxus unius monadis in alteram tantum idealis est, qui effectum sortiri nequit, nisi Deo interveniente, quatenus in ideis Dei una monas cum ratione postulat, ut Deus ordinans caeteras in principio rerum ipsius rationem habeat. (p. 26.) Unaquaeque est velut separatus quidam mundus, et hi per phaenomena sua consentiunt inter se, nullo alio per se commercio, nexuque. (p. 297. p. 299. p. 56. et Theod. § 66.)

Il n'y a aucune communication physique entre l'âme et le corps, quoique la communication métaphysique subsiste toujours, qui fait que l'âme et le corps composent un même suppost ou ce qu'on appelle une personne. (Théod. § 59—63.) Itaque quando anima vult aliquid cum successu, machina sponte sua ex insitis motibus ad hoc agendum inclinata parataque est. T. II. P. II. p. 133.) Miraculi quoddam genus foret, si anima in corpore aliquid efficeret praeter ejus naturam. (Ibid. p. 159. 153. 142. 150. et T. II. P. I. p. 268.) Anima suas sequitur leges et corpus itidem suas; conveniunt vero inter se vi harmoniae, quoniam omnes repraesentationes sunt ejusdem universi. (Ibid. p. 30. Nouv. Essais p. 73.) Causa consensus in Deo quaerenda est. (T. II. P. II. p. 133. Theod. § 62. 66. 63.)

14.

Chaque substance a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. (Théod. § 9. Op. omn. T. II. P. I. p. 26.) La volonté sans raison seroit le hazard des Epicuriens. (T. II. P. I. p. 130.) Necessariae (veritates) . . . fundantur in divino intellectu a voluntate independentes . . . At veritates contingentes oriuntur a voluntate Dei non mera, sed optimi seu convenientissimi considerationibus, ab intel-

lectu directa. (T. VI. P. I. p. 207. T. II. P. I. p. 25. p. 371.) Respondendum est, rationes esse in divino intellectu nec ideo quicquam esse prius Deo, sed tantummodo divinam intellectionem esse natura priorem divina volitione. (T. V. p. 386.)

Le vrai moyen, par lequel Dieu fait, que l'âme a des sentimens de ce qui se passe dans le corps, vient de la nature de l'âme qui est représentative des corps. La représentation a un rapport naturel à ce qui doit être représenté. (Théod. § 354—357.) Les raisons de méchanique qui sont développées dans les corps, sont réunies et, pour ainsi dire, concentrées dans les âmes ou entéléchies et y trouvent même leur source. (T. II. P. I. p. 86.) L'âme humaine est une espèce d'automate spirituel. (Théod. § 52.) C'est par une admirable oeconomie de la nature, que nous ne saurions avoir des pensées abstraites, qui n'aient point besoin de quelque chose de sensible. (Nouv. Essais L. I. ch. 1. § 5.)

Ces êtres ont reçu leur nature tant active que passive (c'est-à-dire ce qu'ils ont d'immatériel et de matériel) d'une cause générale et suprême, parce qu'autrement . . . étant indépendans les uns des autres, ils ne pourroient jamais produire cet ordre, cette harmonie, cette beauté qu'on remarque dans la nature etc. (Nouv. Essais, Liv. IV. ch. 10. p. 407. et T. II. P. I. p. 56.)

15.

Deus solus est unitas primitiva seu substantia simplex originaria, cujus productiones sunt omnes monades creatae aut derivatae, et nascuntur, ut ita loquar, per continuas divinitatis fulgurationes, per receptivitatem creaturae limitatas, cui essentiale est esse limitatam, (T. II. P. I. p. 26 et T. V. p. 45.) L'action de la créature est une modification de la substance, qui en coule naturellement et qui renferme une variation non seulement dans les perfections que Dieu a communiquées à la créature, mais encore dans les limitations qu'elle y apporte d'elle même pour être ce qu'elle est. (Théod. § 32.) Lorsqu'on comprend les limitations et les privations sous les réalités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Sans cela Dieu seroit la cause du péché et même la cause unique. (Ibid. § 392 et T. I. Opera theologica p. 504—506.)

17.

Dieu est la première raison des choses. . . . . Il faut . . . chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance, qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et

éternelle. Il faut aussi que cette cause soit intelligente; car ce monde qui existe, étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendans à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui: il faut que la cause du monde ait eu égard ou rélation à tous ces mondes possibles pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à des simples possibilités ne peut être autre chose que l'entendement, qui en a les idées. . . . Son entendement est la source des essences, et la volonté est l'origine des existences. (§ 7.)

Il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement. . . . Platon a dit dans le Timée que le monde avoit son origine de l'entendement joint à la nécessité. D'autres ont joint Dieu et la nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'entendement, et la nécessité, c'est-à-dire la nature essentielle des choses, sera l'objet de l'entendement, entant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là-dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal: c'est la région des vérites éternelles, qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette région est la cause idéale du mal (pour ainsi dire) aussi bien que du bien. (§ 20.)

Il y a véritablement deux principes, mais ils sont tous deux en Dieu: savoir son entendement et sa volonté. L'entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais. (§ 149.)

L'homme est lui-même la source de ses maux, tel qu'il est: il étoit dans les idées. (§ 151.)

19.

. . . Mens (quae), quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, id, quod intelligitur et id quod intelligit et intelligitur. (T. I. Resp. ad object. Wissowatii p. 13.) Animae non minus naturale est exercere actus reflexos, seu se ipsam intueri, quam alia extra se percipere: imo externa non cognoscit nisi per cognitionem eorum, quae insunt in ipsamet. (T. II. P. II. p. 145.) Cognitio veritatum necessariarum et aeternarum est id quod nos ab animantibus simplicibus distinguit (Cf. qq. T. I. P. II. p. 33. 34. 37.) et rationis ac scientiarum compotes reddit, dum nos ad cognitionem nostri atque Dei elevat. Atque hoc est illud quod in nobis anima rationalis sive spiritus appellatur. Cognitioni veritatum necessariarum et earum abstractionibus acceptum referri debet, quod ad actus reflexos elevati simus, quorum vi istud cogitamus, quod ego appellatur et hoc vel illud in

nobis esse consideramus. Et inde etiam est, quod nosmetipsos cogitantes, de ente, de substantia cum simplici tum composita, de immateriali et ipso Deo cogitamus, dum concipimus, quod in nobis limitatum est, in ipso sine limitibus existere. Atque hi actus reflexi praecipua largiuntur objecta ratiociniorum nostrorum. Ratiocinia nostra duobus magnis principiis superstructa sunt. Unum est principium contradictionis . . . Alterum est principium rationis sufficientis. (T. II. P. I. p. 24 et Theod. § 44.) La raison est l'enchainement des vérités. (Discours de la conformité de la foi avec la raison. § 1 § 63.)

Il y a des principes et des idées qui ne nous viennent point des sens . . . quoique les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir. — Nous ne pensions pas même à la pensée, si nous ne pensions à quelque autre chose, c'est-à-dire aux particularités que les sens fournissent. — Il (Locke) n'a pas assez distingué . . . l'origine des vérités nécessaires, dont la source est dans l'entendement d'avec celles de fait qu'on tire des expériences des sens et même des perceptions confuses qui sont en nous. — La preuve originaire des vérités nécessaires vient du seul entendement. (Nouv. Essais sur l'enten. p. 30. 31. 36. 171.) Certitudo perfecta ab inductione sperari plane non potest. (T. IV. p. 62 et T. II. P. I. p. 233.)

. . . Toute l'arithmétique et toute la géometrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle. (Nouv. Ess. p. 32—37.) Je ne saurois admettre cette proposition: tout ce qu'on apprend n'est pas inné. Les vérites des nombres sont en nous et on ne laisse pas de les apprendre. (Ibid. p. 42.) Peut-on dire que les sciences les plus difficiles et les plus profondes sont innées? Leur connoissance actuelle ne l'est point; mais bien ce qu'on peut appeller la connoissance virtuelle, comme la figure tracée par les veines du marbre est dans le marbre, avant qu'on les découvre en travaillant. (Ibid. p. 43. Avant-prop. p. 7. Medit. de cognit. verit. et ideis T. II. p. 18.) Les idées intellectuelles qui sont la source des vérités nécessaires ne viennent point des sens. (Nouv. E. p. 30. 37.) Les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier, qu'il y ait beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes, pour ainsi dire, et qu'il y ait en nous: être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre entendement . . . pourquoi s'étonner, que nous disions que ces idées nous sont innées avec tout ce qui en dépend. (Avant-prop. p. 7.) Je voudrois bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous. (N. Ess. p. 42.) Bien souvent la considération de la nature des choses n'est autre chose que la connoissance

de la nature de notre esprit et de ces idées innées qu'on n'a besoin de chercher au dehors, (p. 41.) La connoissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous-mêmes. (p. 58.) Dieu seul est l'objet externe immédiat. (T. II. P. I. p. 217.) Nous voyons tout en nous et dans nos âmes. (Examen du P. Malebranche.) Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. (N. Ess. p. 67. et T. V. p. 458. 371.)

La volition est l'effort ou la tendance (conatus) d'aller vers ce qu'on trouve bon et loin de ce qu'on trouve mauvais, ensorte que cette tendance naît immédiatement de l'apperception qu'on en a. (Nouv. Ess. p. 131. p. 154.) La substance libre se détermine par elle-même et cela suivant le motif du bien apperçu par l'entendement, qui l'incline sans la nécessiter. (Théod. § 288 et Nouv. Ess. p. 145.) Quant au parallèle entre le rapport de l'entendement au vrai et de la volonté au bien, il faut savoir, qu'une perception claire et distincte d'une vérité contient en elle actuellement l'affirmation de cette vérité: ainsi l'entendement est nécessité par là. Mais quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté, en est distingué. . . . C'est qui fait que notre âme a tant de moyens de résister à la vérité, qu'elle connoît et qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au coeur. (Théod. § 311.) La liberté . . . consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la délibération, et dans la contingence, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessite logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté et le reste en est comme le corps et la base. (Ibid. § 288. § 34.) Il ne faut pas s'imaginer cependant, que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une indifférence d'équilibre, comme s'il falloit être incliné également du côte du oui ou du non et du côté de différens partis, lorqu'il y en a plusieurs à prendre. (§ 35 et T. II. P. 1. p. 292.) Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. (Théod. § 320.) Être déterminé par la raison au meilleur c'est être le plus libre. . . . Parler contre la raison c'est parler contre la vérité, car la raison est un enchainement de vérités. (Nouv. Essais p. 158.) Dieu seul est parfaitement libre. (Ibid. 131.) Il n'y a que la volonté de Dieu qui suive toujours le jugement de l'entendement. — Ce prétendu fatum, qui oblige même la divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les règles à sa sagesse et à sa bonté: c'est une heureuse nécessité, sans laquelle il ne seroit ni bon ni sage. (Théod. § 291. § 301.) L'âme est libre des actions volontaires où elle a des pensées distinctes, et où elle montre de la raison, mais ses perceptions confuses, réglées sur les corps, naissent des perceptions

confuses précédentes, sans qu'il soit nécessaire que l'âme les veuille et qu'elle les prévoie. (T. II. P. I. p. 98.) Tout ce qui arrive à l'âme dépend d'elle; mais il ne dépend pas toujours de sa volonté, ce seroit trop. (Théod. § 64.) Il y a des actions spontanées qui sont sans élection et par conséquent qui ne sont point volontaires. (T. II. P. I. p. 76.) Nous ne suivons pas aussi toujours le dernier jugement de l'entendement pratique en nous déterminant à vouloir; mais nous suivons toujours, en voulant, le résultat de toutes les inclinations, qui viennent tant du côté des raisons que des passions, ce qui se fait souvent sans un jugement exprès de l'entendement. (Théod. § 51.) Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général et les actions libres en particulier ne soient point nécessaires pour cela d'une n é c e s s i t é a b s o l u e, laquelle seroit véritablement incompatible avec la contingence. (§ 52.) Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous n'appercevons pas toujours les causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenoit plaisir de se tourner vers le nord, car elle croiroit tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'appercevant pas des mouvemens insensibles de la matière magnétique. (§ 50.)

Les p e r c e p t i o n s i n s e n s i b l e s sont d'un aussi grand usage dans la pneumatique que les corpuscules dans la physique. . . . Les perceptions remarquables viennent par degrés de celles qui sont trop petites pour être remarquées. En juger autrement c'est peu connoître l'immense s u b t i l i t é des choses qui enveloppe toujours et partout u n i n f i n i a c t u e l. (Nouv. Ess. Avant-prop. p. 11.) — Ces petits perceptions sont (donc) de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce j e n e s a i s q u o i, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions que les corps . . font sur nous et qui enveloppent l'infini; cette l i a i s o n que c h a q u e ê t r e a v e c t o u t l e r e s t e d e l ' u n i v e r s. Ibid. p. 9. 10.) Si vous prenez votre „uneasiness" ou inquiétude pour un véritable déplaisir, en ce sens je n'accorde point qu'il soit le seul aiguillon. Ce sont le plus souvent ces petits perceptions insensibles, qu'on pourroit appeller des douleurs inapperceptibles, si la notion de la douleur ne renfermoit l'apperception. Ces petites impulsions consistent à se délivrer continuellement de petits empêchemens, à quoi notre nature travaille, sans qu'on y pense. C'est en quoi consiste véritablement cette inquiétude qu'on sent sans la connoître, qui nous fait agir dans les passions aussi bien que lorsque nous paroissons les plus tranquilles. (Nouv. Ess. p. 147.) . . . Mais pour revenir à l'inquiétude c'est-à-dire aux

petites sollicitations imperceptibles, qui nous tiennent toujours en haleine, ce sont des déterminations confuses, ensorte que souvent nous ne savons pas ce qui nous manque, au lieu que dans les inclinations et les passions nous savons au moins ce que nous demandons. . . C'est par là que nous ne sommes jamais indifférents, lorsque nous paroissons l'être le plus, par ex. de nous tourner à la droite plutôt qu' à la gauche au bout d'une allée. Car le parti, que nous prenons, vient de ces déterminations insensibles. . . . On appelle Unruhe en allemand le balancier d'un horloge. On peut dire qu'il en est de même de notre corps, qui ne sauroit jamais être parfaitement à son aise. — L'inquiétude est même dans la joie, car elle rend l'homme éveillé, actif, plein d'espérance pour aller plus loin. (Ibid. p. 123—125.) L'inquiétude est essentielle à la félicité des créatures. (P. 148.)

Cependant cette prévalence des inclinations n'empêche point que l'homme ne soit le maître chez lui, pourvu qu'il sache user de son pouvoir. Son empire est celui de la raison. — Le pouvoir de l'âme sur les inclinations ne peut être exercée que d'une manière indirecte. (Théod. § 326. 327. § 64.) Nous sommes plus libres que nous ne croyons. Nos déterminations p r i m i t i v e s ne viennent point de dehors. (T. VI. P. I. p. 229.) Au lieu de dire que nous ne sommes libres qu'en apparence et d'une manière suffisante à la pratique, comme plusieurs personnes d'esprit ont cru, il faut dire plutôt que nous ne sommes entrainés qu'en apparence et que dans la rigueur des expressions métaphysiques nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. — Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers, est aussi durable, aussi absolu que l'univers même des créatures. (T. II. P. I. p. 56.) Il (l'esprit) n'est pas seulement un miroir de l'univers des créatures, mais encore une image de la divinité. . . . Notre âme est architectonique encore dans les actions volontaires et découvrant les sciences, suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (pondere, mensura, numero). Elle imite dans son département et dans son petit monde où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand. (Ibid. p. 37.)

Anmerkungen.*

1. [S. 7.] Leibniz führt selbst als Grund, warum in Deutschland später als in England und Frankreich die scholastische Philosophie untergegangen sei, den Umstand an, dass man nicht deutsch philosophirt habe. *Ego certe ea ratione factum esse arbitror, ut in Anglia, Galliaque paullatim scholastica philosophandi ratio exolevcrit, quia jam dudum illae gentes philosophiam sua lingua excolere coeperunt, ut ipsi plebi quodammodo atque etiam feminis aditus dc talibus judicandi sit factus.' Idem haud dubie factum esset apud Italos, nisi ibi Theologi scholastici cognatis sibi philosophis subsidio venissent. In Germania inter alias causas ideo fixior est scholastica philosophia, quod sero et ne nunc quidem satis germanicc philosophari coeptum est.* (Dissert. de stilo philos. § 12. Op. Omn. T. IV.) Den Grund hiervon findet Leibniz jedoch (ebend. § 13) in der deutschen Sprache; indem diese von der lateinischen wesentlich unterschieden sei, während der Uebergang von der lateinischen zur italienischen und französischen Sprache wegen ihrer Verwandtschaft mit ihr leichter gewesen sei. Aber eben deswegen, bemerkt er, sei auch die deutsche Sprache, wenn man die Uebersetzbarkeit eines scholastischen Terminus in eine lebende Sprache zum Maasse seiner Realität mache, wie dies die neueren Philosophen thaten, um die Scholastiker damit aufs Eis zu führen, vor allem anderen der beste Probirstein, denn sie könne nur reale Begriffe, keine Chimären ausdrücken. Wie tief ist diese Bemerkung gegen die verkehrte Zumuthung, die gelehrte Pedanten den deutschen Philosophen machten, ihre Gedanken doch in der lateinischen Sprache auszudrücken! Hegel stimmt hierin, wohl unwillkürlich, ganz mit Leibniz überein, wenn er für die positiven, realen Begriffe einer Sphäre deutsche, dagegen für die blossen Reflexionsbegriffe fremde Worte gebraucht, obgleich dieser Gebrauch,

* Die hier folgenden Anmerkungen enthalten gelehrtes Material zur weiteren Ausführung und Begründung des im Text Gesagten. Eben darum sind sie in der ursprünglichen Fassung verblieben, und auch die Hinweise auf die Ausgabe der Leibniz'schen Schriften von Dutens (Genf 1768), welche Leibniz benutzte und die hier als Opera omnia angeführt werden, beibehalten worden. (H.)

setze ich 1847 hinzu, sich keineswegs rechtfertigen lässt; denn es stammen ja diese Worte nur aus der Zeit, wo man noch nicht deutsch philosophirte. So haben wir für einen und denselben Begriff zwei Worte; aber weil wir zwei Worte vorfinden, so finden wir dafür auch natürlich in unserem Kopfe zwei Begriffe, machen die zufällige, sprachliche Zweiheit oder Vielheit zu einem nothwendigen Denk- — und was eins ist — Dingunterschied. Weil aber für ein deutsches Ohr — und selbst im Denken sprechen und hören wir unsere Gedanken — ein ausländisches Wort immer etwas Fremdartiges und Sonderbares an sich hat, so wird natürlich der *philosophus Teutonicus* dem deutschen Worte den Vorrang, also dem mit der Muttermilch eingesogenen „Sein" die Bedeutung des Unmittelbaren, Ersten, Ursprünglichen, der aber erst auf dem Gymnasium eingeschulten „Existenz" die Bedeutung des Mittelbaren und Abgeleiteten geben. So finden die Mysterien unserer vorweltlichen Logik und Metaphysik unter dem Hammer unserer Gehörwerkzeuge ihre Auflösung! Doch zurück zu Leibniz. Was sein Verhältniss zur deutschen Sprache betrifft, so hat dieses, wie so vieles andere, bekanntlich erst Guhrauer in das rechte Licht gesetzt. Ich verweise daher auf seine Einleitung zu den von ihm herausgegebenen „Deutschen Schriften Leibniz's". I. Band (1838) S. 52—78 und seine „Biographie Leibniz's" (1846) II. Th. S. 131—143.

2. [S. 10.] Was das Verhältniss der deutschen Mystik zu Leibniz betrifft, so hat diese offenbar keinen unmittelbaren Einfluss auf seine Philosophie ausgeübt. Sie lag schon seinem universalen, polyhistorischen Sinne ferne. Nur ein beschränkter Sinn, ein in sich zurückgezogenes Gemüth ist für die Mystik empfänglich, ja selbst ihre Basis. Aber Leibniz schloss keineswegs die Mystiker von seiner Lektüre aus; er kannte sie, wie sich von ihm erwarten lässt, recht gut, und lobte sie selbst. So erwähnt er den Valentin Weigel und den Angelus Silesius mit Lob in seinem *Discours de la conformité de la foy avec la raison* § 9 und in einer *Epistola ad Hanschium*, worin er jedoch bemerkt, dass die Einheit mit Gott allerdings das Ziel der menschlichen Seele sei, aber keine solche, wie sie anzunehmen schienen, nämlich, welche die einzelne Substanz absorbirt und ihre Eigenheit und Selbstthätigkeit aufhebt. Rühmend gedenkt er des P. Spee in seiner Theodicee § 96—98. Jacob Böhme jedoch kommt schlecht bei ihm weg. Er nennt seine Gedanken *spectra imaginationis*, und sagt, dass er zu einem Beispiel dienen könne, was für Monstra von Meinungen zum Vorschein kämen, wenn halbgelehrte Leute auf die Spekulation verfielen und nun die Zügel ihrer Phantasie schiessen liessen. *Ut in Jacobo Bohemo hodie exemplum habemus, qui, cum libros quosdam metaphysicos, mysticos, chemicos, lingua vernacula legisset, mirabiles nugas commentus est, quae multis in rerum superficie haerentibus magna mysteria videntur*

(Op. Omn. T. VI: 1, p. 207.) Im Allgemeinen giebt er der Mystik keine objective, scientifische Bedeutung, sondern nur eine subjective, um ihrer Sprache willen. *Je ne méprise pas même*, sagt er ebendaselbst, p. 211, *les Mystiques; leurs pensées sont le plus souvent confuses, mais comme ils se servent ordinairement de belles allégories ou images, qui touchent, cela peut servir à rendre les vérités plus acceptables, pourvû qu'on donne un bon sens à ces pensées confuses.* So nimmt er auch (in seinen Nouveaux Essais) beistimmend den Ausspruch J. Böhme's an, dass die deutsche Sprache am meisten den Ton der Muttersprache oder der Sprache Adams bewahrt habe. Uebrigens unterscheidet auch Leibniz zwischen der Schale und dem Kern der Mystik, zwischen wahrer und falscher Mystik. Ja Leibniz schrieb selbst eine kleine, erst durch Guhrauer bekannt gewordene Abhandlung: „Von der wahren Theologia mystica." — Was aber das Verhältniss der Italiener und Franzosen zu Leibniz betrifft, so war dieses offenbar ein positiv anregendes und bestimmendes. Mag man von der vielgepriesenen Universalität des Deutschen noch so viel reden: die Eigenschaft wenigstens, den Anfang zu machen, geht ihm ab. Er hat wohl die Fähigkeit zu Allem, aber er ist die *potentia* der Scholastiker, die einer äusseren Anregung bedarf. Dem Franzosen gebührt das Verdienst — wenn anders da von Verdienst die Rede sein kann, wo es sich um welthistorische Bestimmung handelt — wenn auch nicht den ersten Anfang zu machen, doch etwas zur Weltsache zu erheben. Er entdeckt zwar nicht zuerst das Geheimniss, das der Weltgeist zu einer Zeit im Sinne hat, aber spricht es zuerst aus. Er ist der Kolporteur des Weltgeistes. So erhielt denn auch Leibniz unbezweifelbar die Anregung zum Philosophiren im Sinne der neueren Philosophie von Descartes, der schon frühzeitig in seine Hände fiel. (Ludovici Historie der Leibniz'schen Philosophie cap. II. § 18.) Zwar sagt Leibniz in einer Stelle im Otium Hann. er sei froh, dass er mit Descartes erst bekannt geworden sei, als schon sein Kopf voll von eigenen Gedanken war, so dass er nicht, wie die Cartesianer, welche er wegen ihrer sklavischen Anhänglichkeit als unfruchtbare Paraphrasten bezeichnet, seine Freiheit und Selbständigkeit über dem Studium desselben verloren habe; aber wenn auch Leibniz unendlich davon entfernt war, ein formeller Schüler Descartes zu werden, so hat er sich doch — was überhaupt das Verhältniss eines freien Geistes zu einer gegebenen Philosophie ist — die Principien seiner Philosophie angeeignet, wie dies seine früheren Schriften beweisen, wo er nur mechanische Begriffe in der Naturphilosophie zu Grunde legte. In seinen Nouveaux Essais, p. 27, wo er von sich in der Person des Theophilos spricht, gesteht er selbst ein, dass er Cartesianer war, wenn er sagt: *je ne suis plus Cartésien.* Unentschiedener ist schon der Natur der Sache nach Leibnizen's Verhältniss zu den Italienern.

Aber die Bekanntschaft namentlich mit einem Bruno, von dem er jedoch seltsamerweise urtheilte, dass er wohl Geist, aber nicht viel Tiefe habe, und einem Campanella, den er besonders hochschätzte, konnte bei seinem Sinne nicht wirkungs- und bedeutungslos für seine philosophische Denkart bleiben. Eine Verwandtschaft wenigstens seiner Ideen mit denen dieser Denker ist unverkennbar. Auch gab er schon im Jahre 1670 den heftigen Antischolastiker Marius Nizolius mit Anmerkungen heraus, in denen er seine Tendenz mit vielem Lobe anerkennt und bis auf gewisse Punkte, wie z. B. den Begriff des Allgemeinen und seine Angriffe gegen Aristoteles, mit ihm übereinstimmt. — Unter seinen deutschen Vorgängern nennt Leibniz mit grosser Verehrung als einen *vir vere philosophus* den Joachim Jung (geb. 1587, gest. 1657). Er setzt ihn einem Campanella, Descartes, Galilei, Pascal an die Seite. *Jungium nullo illorum inferiorem censeo* (Op. Omn. T. VI. p. 69). An einer anderen Stelle (T. III. p. 245) nennt er ihn *eximius nostri saeculi philosophus et mathematicus, qui multa ante Cartesium praeclara cogitata habuerat circa scienitarum emendationem.* In der Geschichte der Botanik ist er rühmlichst bekannt. Als Entomologen erwähnt seiner Leibniz T. IV. p. 47 (*Diss. de stilo ph.*) Ebendaselbst sagt er: *Hoc vero saeculo illustrati Aristotelis Germanis maxima laus debetur*, und führt unter den Männern, welche den Theil von der Demonstration erläutert hätten, auch den Jungius an. Wo anders nennt er ihn als den Verfasser einer empirischen Geometrie. Als Metaphysiker citirt ihn, meines Wissens, Leibniz nirgends. Zu einer selbstständigen Philosophie scheint er sich nicht erhoben zu haben. Leider! konnte ich mir von ihm, wie auch von so manchem anderen seltenen Namen, die in der literarischen Fundgrube der Leibniz-Schriften vorkommen, kein Werk verschaffen. Jung's *Opusc. botanico-physica* erschienen zu Coburg 1647. — Unter den deutschen Vorgängern Leibniz's kann man füglich auch den Nicol. Taurellus (geb. 1547, gest. 1606) anführen. Leibniz nennt ihn irgendwo, wenn ich mich nicht irre, bezeichnend den deutschen Scaliger.* Taurellus war Aristoteliker, aber kein buchstäblicher, sondern geistiger, kritischer, selbstständig denkender. Ich gehöre, sagt er in der Vorrede zu seinen *Alpes caesae*, 1597, keiner Schule an; weder des Averrhoes, noch des Alexander, noch selbst des Aristoteles Ansehn bestimmt mich, anzunehmen, was der Wahrheit widerspricht. *Liberum probo philosophandi genus.* So verwirft er z. B. wie Leibniz die *Tabula rasa* des Aristoteles. Der Geist, sagt er, ist der Ursprung aller Wissen-

* Scaliger ist jedoch Realist (Exoter. Exercit. ad Cardanum. Exercit. 307. 22: *Universalia sunt res extra intellectum*), während Taurellus Nominalist ist. (Alpes caesae p. 120.) *Quicquid est, unum quiddam esse et singulare.* Eine übrigens, wenigstens hier, sehr gleichgiltige Differenz.

schaft; der Geist kann nicht mit einer leeren Tafel verglichen werden, denn er ist nichts Körperliches oder rein Leidendes, so dass ihm, wie dem Wachs das Siegel, die Vorstellungen der Dinge eingedrückt werden könnten. (*Philosophiae Triumphus.* Basileae p. 61. 69.) Er verhält sich überhaupt zu den Aristotelikern, namentlich zu dem Cäsalpinus, gerade so, wie Leibniz zu Spinoza. Wie Leibniz der Einheit der Spinozistischen Substanz die Vielheit der Substanzen, so setzt Taurellus der Einheit der Cäsalpinischen Gattung Seele, Form oder Vernunft, die Vielheit der Seelen und Formen gegenüber, *ut tot revera sint formae, quot sunt individua* (Alpes caes. p. 155.) Es ist kein Zweifel, sagt er (ebend. p. 274), dass ebensoviele menschliche Geister sind, als Seelen, und ebensoviele Seelen, als Menschen (159). Die Verschiedenheit der Seelen, der Geister ist keine zufällige, sondern wesentliche (328). Wie Leibniz gegen Spinoza die Selbständigkeit des menschlichen Geistes behauptet und leugnet, dass er ein Theil der Gottheit, so Taurellus gegen Cäsalpinus. Ich nenne den, sagt er, einen Ketzer, welcher den menschlichen Geist für einen Theil der göttlichen Substanz hält. Der Mensch hat seinen eigenen Geist; wozu bedarf er also noch, an einem anderen Geiste Theil zu nehmen? (Ebend. p. 323, 24). Wie Leibniz gegen die pantheistische oder mystische Auflösung der Seele in Gott nach dem Tode polemisirt, so Taurellus dagegen, dass nach dem Tode, mit der Aufhebung der Materie, welche nach Cäsalpin die Ursache der Vielheit und Verschiedenheit ist, alle Seelen Eine Seele, Eine Substanz, Ein Gott werden. (Ebend. p. 327, 377.) Wie Leibniz gegen die Weltseele oder den Naturgott den überweltlichen, subjectiven, menschlichen Gott, gegen die Nothwendigkeit die Zufälligkeit, gegen die „blinde" Naturwirkung die Absicht, den Zweck, gegen die Emanation oder logische Consecution die Creation, überhaupt gegen den Pantheismus oder Spinozismus den Christianismus, so macht auch N. Taurellus gegen die heidnische Philosophie der Aristoteliker, insbesondere des Cäsalpinus die christliche Philosophie geltend. *Christianam profitemur Philosophiam.* (Ebend. *Praefatio* p. 29.)

3. [S. 11.] *Non piguit, mature tractare philosophorum spinas, ut puer adhuc de principio individui dissertationem ederem, defenderemque, et quaestiones philosophicas ex jure collectas, atque in lucem emissas, jam artium Magister, aetate tamen revera puerili tuerer. Ut ea non memorem profundiora, quae iam tum in chartam conjeci, sed quae lucem non viderunt.* Siehe Ep. ad Seb. Kortholtum. Ep. 176. 174. 199 in: Epist. ad Diversos. Chr. Kortholtus Lipsiae 1734; auch Ludovici, Historie der Leibniz'schen Phil. cap. II. § 26. 30., besonders aber die höchst interessante *Vita Leibnitii a se ipso breviter delineata* in Guhrauer's Biographie II. Th. Beil.

4. [S. 16.] Uebrigens bewahrte Leibniz seine Freiheit so gut als es nur immer in seinen Verhältnissen möglich war. *Vixit ille*, sagt Feller in seinem Otium Hanoveranum, *in otio literario caelebs et genio suo convenienter, titulo quidem et emolumentis consiliarii Justitiae intimi nec non Historiographi Brunsvicensis gaudens, sed ordinatae et pragmaticae vitae rationi se adstringi haud passus, nec in consessum Ministrorum Status admissus, nisi cum de rebus ad historiam et jus publicum spectantibus consultaretur.* Doch war es nicht zu vermeiden, dass nicht Leibniz manchen Lieblingsgedanken, manche Neigung, andern Beschäftigungen, die ihm eine äusserliche Nothwendigkeit auferlegte, zum Opfer brachte. So schreibt er an Bayle: *J'ai assez travaillé à l'histoire d'Allemagne . . . . Mais si j'avois la choix je préférerois l'histoire naturelle à la civile.* (Commerc. Epistol. Feder, p. 131.) Ueber Leibnizen's Beschränkung, die Kollisionen zwischen seinem Geiste und seiner Stellung, zwischen dem Philosophen und Hofmann siehe Guhrauer's Biogr. I. Th. S. 216. II. Th. S. 28, 188 —191.

5. [S. 17.] In Betreff seiner Vorsicht, nicht gegen die kirchliche Lehre zu verstossen, vergleiche man den 16. Brief ad Hanschium wo er sagt: *Neque enim revera quidquam inesse* (Theodiceae) *puto, quod recedat a nostris libris symbolicis.* An einer anderen Stelle (T. VI. p. 224 vom Jahre 1695) schreibt er, dass er bereits einige Gedanken über die Dynamik veröffentlicht habe, was aber die theologischen Gedanken betreffe, so müsse man zurückhaltender sein: das Nothwendigste sei bereits bekannt, das Tiefere aber könne nur für die auserlesenen Geister passen. *Margaritae non sunt objiciendae porcis.* Haben wir in seiner Theodicee diese Perlen, oder hat er sie auch da für sich zurückbehalten? — Lessing dreht übrigens die Behauptung Eberhard's und Anderer, dass Leibniz sein System den herrschenden Lehrsätzen angepasst habe, geradezu um und sagt dagegen: „er suchte die herrschenden Lehrsätze aller Parteien seinem System anzupassen. Leibniz nahm bei seiner Untersuchung der Wahrheit nie Rücksicht auf angenommene Meinungen; aber in der festen Ueberzeugung, dass keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, hatte er wohl die Gefälligkeit, diese Meinung so lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen. Er schlug aus Kiesel Feuer, aber er verbarg sein Feuer nicht in Kiesel." (Lessing's sämmtl. Schriften, 7. Theil). Allerdings passte Leibniz Alles sich an, aber auch bei dieser Accomodation musste er doch auf das Anzupassende Rücksicht nehmen.

6. [S. 19.] *Memini*, erzählt Hansch (in seinen Leibnitzii Principia phil. more geom. dem.) *Leibnitzium, cum Lipsiae*

me conveniret, et potu coffeae cum lacte, quo quam maxime delectabatur, uteremur ambo, in discursu de hoc argumento inter alia dixisse: se determinare non posse, an non in hocce vasculum, e quo potum hauriebat calidum, Monades ingrederentur, quae suo tempore futurae sint animae humanae.

7. [S. 20.] Nur gegen Pufendorf beschuldigt Brucker Leibniz der Ungerechtigkeit. Er stützt sich hierbei auf eine Stelle aus der *Repons. ad* II. *Epist.* Bierlingii, welche also lautet: *Receperat is* (Puf.) *aliquando in se curationem negotii cujusdam mei in Suecia, sed per amicos didici, contraria omnia ab illo acta esse,* und setzt dann hinzu, *inde optime eum animatum virumque bonum fuisse negat,* mit dem Ausruf: *Ita magni quoque viri homines sunt!* Es heisst jedoch hier vorher bloss, dass eine Vergleichung zwischen Pufendorf und De Thou nicht angestellt werden könne, indem dieser eine grösse, Pufendorf nur eine mittelmässige Gelehrsamkeit besessen habe, und Leibniz fügt dann noch hinzu, *neque optime animatus erat interdum (ut ipse expertus sum), quum Thuanum optimum fuisse virum constet.*

8. [S. 21.] Diese Definition gab Leibniz schon in der Vorrede zu seinem *Codex juris gentium diplom.* (oder vielmehr, wie Guhrauer bemerkt, schon in seinem *Specimen demonstrationum politicarum* 1669), bringt sie aber später noch sehr häufig, mit einigen Verschiedenheiten im Ausdruck vor, z. B. T. II. p. 224. Wir haben in dieser Definition Leibnizens ethisches Prinzip. Jeder will nothwendig glücklich sein. *Neque enim per naturam rerum fieri postet, ut quisquam suae felicitatis rationem non habeat (ad Hanschium.* § VI.). Ich stimme vollkommen, schreibt er an Bernoulli Epist. 8, dem Malebranche und Cicero bei, wenn sie sagen, der Mensch sei nicht sich, sondern Anderen geboren. Ja es ist ein ausdrücklicher Lehrsatz von mir, dass man um so mehr sein eigenes Glück befördert, je mehr man das gemeine Beste sucht. *Nos affections naturelles,* schreibt er in seinem Urtheil über die Werke des Grafen Shaftsbury, *font notre contentement, et plus on est dans le naturel, plus on est porté à trouver son plaisir dans le bien d'autrui. Il n'y a point,* sagt er in seiner Vorrede zur Theodicee, *de plus grand intérêt particulier que d'épouser celui du général, et on se satisfait à soi-même en se plaisant à procurer les vrais avantages des hommes.* Vortrefflich! Uebrigens kann ich ebensogut umgekehrt sagen: der Mensch ist sich, nicht Anderen geboren; denn man kann nicht wahrhaft gut sich selbst sein, ohne Anderen gut zu sein, nicht sich selbst beglücken, ohne Andere zu beglücken. Nichts ist unsinniger und verderblicher, als die Selbstverleugnung zum ersten Princip zu machen. Das erste ist die Selbstbejahung: von ihr muss ich ausgehen, sonst habe ich kein Maass und Fundament; die Selbstverneinung hat nur kritische Bedeutung und muss der Selbstbejahung untergeordnet werden. *La sagesse,* sagt Leibniz (à Mr. Arnaud) *est*

la science de la félicité. Quod nobis ipsis maxime utile est. id Deo maxime gratum. (L. Opp. phil. Erdmann. XIII. p. 87.) *Dei finis sive scopus est laetitia propria seu amor sui* (ibid. Nro. LXXVII) Gott selbst ist nach Leibniz nichts anderes als die Glückseligkeit als Wesen.

9. [S. 26.] Fr. Schlegel — ein Muster von Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit in philosophischen Dingen — sagt in seiner Geschichte der alten und neuen Literatur 2. Thl. p. 243, dass Leibniz, der selbst sagt: *non laudo quod viri docti interdum non nominant eos a quibus profecere* (Ep. 66 ad Bernoulli), „wohl von denen Philosophen, mit welchen er übereinstimmt, manche, die weniger bekannt waren, nicht genannt, und die eigentlichen Quellen, aus denen er geschöpft hatte, verschwiegen habe." Legt er vielleicht die Stelle in Fellers *Vitae Leibnizii supplementum* (Otium Hanov.), wo es heisst: *In conclave, ubi libros suos asservabat, non facile quempiam introire sinebat, ne quis rimari posset, unde profecerat, nam ipse me docuerat ex catalogis et libris doctorum virorum studia eorum cognosci posse,* in diesem Sinne aus? Ich dächte aber, dass Leibniz offen und ausführlich genug seine Quellen angegeben hat, wenn er den Aristoteles und die neueren Philosophen, den Plato und den Demokrit, die Eleaten und die Sceptiker, die Pythagoräer und Cabbalisten als die Momente anführt, die seine Philosophie in sich vereinige, dass er keine Philosophen weiter zu nennen brauchte, indem er mit diesen das Universum des denkenden Geistes genannt hat. Was die einzelnen Gedanken Leibnizens betrifft, so haben schon Ludovici, Brucker, Dutens die verwandten Stellen aus den älteren und neueren Philosophen angeführt. So citirt Dutens aus Sextus Empiricus eine Menge von Pythagoräischen Sätzen, wie z. B. πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ὀφείλει συνίστασθαι· ὡς γὰρ τῆς λέξεως στοιχεῖα οὐκ εἰσὶ λέξεις, οὕτω καὶ τὰ τῶν σωμάτων στοιχεῖα οὐκ ἔστι σώματα, mit welchen die Argumente Leibnizens, dass das Materielle nicht ohne ein Immaterielles, das Viele, Zusammengesetzte nicht ohne das Einfache bestehen könne, übereinstimmen.* In Betreff des Princips des Nichtzuunterscheidenden citirt Ludovici, Historie der Leibniz'schen Philosophie II. Th. p. 357, aus Ciceros *Quaest. Academ.* (II. lib.) folgende Stelle: *Dicis nihil esse idem, quod sit aliud. Stoicum est quidem, nec admodum credibile, nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum***, und den Jacob Thomasius, als

* Ritter: „Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie" (1814) findet die Leibniz'schen Monaden auch bei den arabischen Orthodoxen, den Motakhallim *Totum hunc mundum*, sagen sie, *h. e. omnia illius corpora, conflata esse ex perexiguis quibusdam particulis, quae ob summam exiguitatem nullam neque divisionem admittant (atomos vocant) neque quantitatem habeant.*

** Derselbe Gedanke findet sich auch bei Lucretius lib. II. Gassendi in seinen Animadv. in lib. X Diog. Laert. (de Figura Atom.) macht hiezu folgende An-

welchem gleichfalls dieser Satz bekannt gewesen sei, wie seine Logik beweise, wo es heisst: *Individuum est, quod constat ex proprietatibus, quarum collectio nunquam in alio aliquo eadem esse potest.* (S. dessen *Erotemata Logica pro incipientibus*, Lipsiae 1692. cap. IV. Nro. 4. p. 10.) In Betreff des Satzes des zureichenden Grundes führt Ludovici unter anderem auch den Cicero an, der schon dieses Princip gekannt habe, indem er sagt (*De divinat.* lib. II.): *Nihil fieri sine causa potest. nec quicquam fit, quod fieri non potest.* Aber Lud. bemerkt schon mit Recht, dass dessen ungeachtet Leibniz der Erfinder dieser Sätze genannt werden dürfe, indem er sie zuerst deutlich erkannt und demonstrirt habe. Brucker verweist auf den Franzosen Carolus Bovillus und auf Bruno. Jener habe schon den Gedanken gefasst, dass jede einfache Substanz alle anderen abspiegle. Leibniz kannte auch diesen Bovillus; aber er sagt nur T. V. p. 347, *primos circuli pseudo-quadratores fuisse Bovillum et Montium.* Aus Brunos Schrift *de minimo* führt Brucker an, dass auch er Alles auf das Atom *non molis, sed naturae* zurückführe, und schon die Idee von dieser als der besten Welt habe. Es liessen sich übrigens noch eine Menge Stellen aus Bruno citiren, mit denen Leibnizische Gedanken übereinstimmen, wenn man sich anders auf eine so geistlose Stellenjägerei einlassen wollte. So sagt Bruno ausdrücklich in seiner Schrift *de triplici minimo et mensura*, wie Leibniz, dass nur dem Zusammengesetzten Auflösung zukomme, dass der Tod bloss Concentration, die Geburt Expansion sei. *Nativitas ergo est expansio centri . . . . Mors contractio in centrum.* Den Leibnizischen Gedanken, dass Jedes Alles ausdrückt, brauchen wir auch nicht aus dem Boville herzuholen. Wir können ihn gleichfalls im Bruno finden, indem er sagt: *ognicosa è in ogni cosa (del' infinito universo et mondi.* Venetia 1584 Dial. V. p. 163); denn wenn jedes Ding in jedem ist, so ist jedes Ding ein Spiegel von allen anderen Dingen, da kein Ding in seiner unmittelbaren, sinnlichen Gestalt in einem anderen sein kann. Aber wegen dieses Gedankens beruft sich Bruno in seiner Schrift: *De la causa, principio et uno*, (Venetia 1584) Dialogo II, mit Recht schon auf Anaxagoras; denn dieser sagte schon (Aristoteles Physica I. 4.) πᾶν ἐν παντὶ μεμίχθαι, wenn gleich Anaxagoras dies in einem materielleren, roheren Sinne gedacht und gesagt zu haben scheint, als Bruno es fasst. Einige wollten auch in Glisson eine Quelle Leibnizischer Ideen finden. Allerdings findet nicht nur im Allgemeinen, sondern auch in besonderen Gedanken

merkung, worin selbst das bekannte Leibniz'sche Beispiel von den Blättern vorkommt. Er sagt: *Mirum videatur, nulla duo grana esse inter se penitus similia sed qui id non credit, id nunquam attendit. Et quotus est quisque, qui aut cogitet aut sustineat attendere vel ad unius arboris folia, ut experiatur, num inter tam multa reperire duo aliqua inter se plane similia possit? Obstabit fortasse in granis vel ipsorum parvitas, vel oculorum hebetudo; verum quae diversitas est inter individua generis humani, eandem proportione deprehendet Lynceus inter individua frumenti.*

zwischen Leibniz und Glisson Uebereinstimmung statt. So sagt Glisson (*Tract. de Natura Substantiae energetica cap.* 16. Nro. 4.) *Substantia . . . . per solam creationem incipit et per solam annihilationem desinit, alioquin vero a nulla creatura suam entitatem mutuatur, sed per se et suis viribus subsistit*, gleich der Monade. Aber dennoch trennt beide eine höchst bedeutende Differenz, die schon darin liegt, dass Glisson den Begriff der Thätigkeit mit der Materie verbindet, während Leibniz nur in der Seele die Quelle der Thätigkeit findet, die Materie ihm nur Passivität ausdrückt. Leibniz erwähnt, meines Wissens, nirgends den Glisson. Aber Glissons Quelle ist Campanella, und diesen kannte Leibniz nicht nur, sondern schätzte ihn auch, wie schon erwähnt, sehr hoch. Auch den Paracelsus könnte man unter den Schriftstellern, aus denen Leibniz geschöpft haben konnte, nennen; denn dieser sagt irgendwo: „das Lernen des Menschen ist kein (eigentliches) Lernen. Es liegt Alles schon vorher im Menschen." Aber wie eitel, wie lächerlich ist es bei der Identität der Vernunft und der Gegenstände des Denkens, den gleichen oder ähnlichen Gedanken verschiedener Denker einen äusseren, historischen Ursprung vindiciren zu wollen? Ueberdem wird ein und derselbe Gedanke ein anderer, neuer, je uach der Anwendung, die von ihm gemacht, je nach der Bedeutung, der Stellung, die ihm im Ganzen gegeben wird. Ja, die wesentliche Differenz beruht eben auf nichts anderem, als auf der Bedeutung, die einem Gedanken gegeben wird, darauf, ob er, so zu sagen, als Zwischen- und Nebensatz oder Hauptsatz erfasst wird. Um zu erkennen, ob die Idee eines Denkers seine oder eine entlehnte ist, handelt es sich nur darum, zu erkenneu, ob sie in seinem Geiste begründet, ob sie eine nothwendige Idee von ihm war oder nicht. Die Ideen Leibnizens sind aber alle der adäquate Ausdruck seines Geistes — und was bei grossen Männern überhaupt identisch ist — selbst seiner Persönlichkeit. *Il est bon*, schreibt er an Bourguet (L. III.), *d'étudier les découvertes d'autrui d'une manière qui nous découvre la source des inventions, et qui nous les rende propres en quelque façon à nous-mêmes.* Die Erfahrung hat bei ihm theoretisch und praktisch die Bedeutung nicht einer Quelle, einer Ursache, sondern nur der Veranlassung und Gelegenheit. Dies gilt auch selbst von den Ideen seiner Philosophie, die mit den zu seiner Zeit gemachten mikroskopischen Entdeckungen eines Leuwenhoek und Swammerdamm übereinstimmen. So stimmt die Idee von ihm, dass alle organischen Körper aus präformirten organisirten Stoffen entstehen, dass überhaupt Alles nur Evolution ist, mit der Entdeckung Swammerdamms überein, dass der Schmetterling mit allen seinen Theilen schon in der Raupe eingewickelt liegt. In seiner Préface zur Theodicee sagt er, dass diese Präformation und Evolution am besten durch sein System erklärt werde, als in welchem der Körper

Alles aus seiner ursprünglichen Konstitution hervorbringe. Er citirt überhaupt öfter zur Bestätigung seiner Gedanken Swammerdamm und Leuwenhoek, besonders in Betreff seiner Behauptung, dass der kleinste, scheinbar todte, materielle Theil noch eine Welt voll lebender Wesen sei. Aber diese Gedanken hängen so innig mit seinen metaphysischen Principien zusammen, dass wir sie nicht erst von Aussen her bei ihm zu holen brauchen. So ist es auch mit seiner Vermuthung, oder vielmehr Prophezeihung, dass es Mittelwesen zwischen den Thieren und Pflanzen gäbe. (*Il y a peut-être ailleurs des êtres entre eux.*)* Aber auch dieser Gedanke ist ein originaler, in ihm selbst begründeter Gedanke, wenn gleich Swammerdamms Beobachtung, dass die Insekten sich den Pflanzen von Seiten ihrer Respirations-Organe nähern, ihm schon bekannt, und die von Cammerarius angefangenen, von Burkard fortgesetzten Beobachtungen über die Aehnlichkeit der Pflanzen mit den Thieren in Betreff der Generations-Organe mit dem lebhaftesten Interesse von ihm aufgenommen wurden. Gesetzt, die mikroskopischen Entdeckungen seiner Zeit hätten ihn auch auf diese seine erwähnten Gedanken gebracht, so lagen sie doch schon vorher in seinem Wesen. Gleichgiltig ist es aber überhaupt, wie einer auf seine Ideen kommt, gleichgiltig ob a priori oder a posteriori; denn das aposteriori hat doch selbst wieder seinen apriorischen Grund im Wesen des Geistes. Der Geist bezeugt ja überall sich selbst. Jede Thatsache, jede Erfahrung wird nur durch den Geist, der sie aufgreift, zu dem, was sie an sich ist. Für den geistlosen Menschen hat sie entweder gar kein Dasein oder ein Dasein ohne Sinn und Verstand. Uebrigens findet sich der Gedanke Leibnizens von der unendlichen Organisation der Materie merkwürdiger Weise schon in seiner *Theoria motus concreti* § 43, wo Leibniz noch den Principien des Cartesianismus gemäss das Wesen des Körpers in die blosse träge Masse setzt, als Vermuthung ausgesprochen. Die Stelle lautet also: *Sciendum est enim, ut praeclari illi micrographi Kircherus et Hockius observavere, pleraque quae sentimus in majoribus, lynceum aliquem deprehensurum proportione in minoribus, quae si in infinitum progrediantur, quod certe possibile est, quum continuum sit divisibile in infinitum, quaelibet atomus erit infinitarum specierum quidam velut mundus, et dabuntur mundi in mundis in infinitum.* Derselbe Gedanke findet sich jedoch auchs chon, und noch dazu sehr schön ausgeführt, in Arnaulds *Logique ou l'art de penser* (Paris. 1664. IIe Edit. Part. IV. ch. 1.); findet sich überhaupt da, wo die unendliche Theilbarkeit der mathematischen Materie, der Quantität, angenommen wird. Leibniz hat sie nur, wie Descartes und Andere, auch auf die physische Materie ausgedehnt. Die Unendlichkeit des

* Die neueren Naturforscher bestreiten jedoch mit triftigen Gründen das Dasein und selbst die Möglichkeit von Mittelwesen zwischen den Thieren und Pflanzen. S. Kutorga, Naturgeschichte der Infusionsthiere. 1841. S. 30—38.

mathematischen Continuums deducirt er in dem Briefwechsel mit Des-Bosses aus der blossen Möglichkeit, d. h. aus dem Begriffe desselben; die Unendlichkeit des physischen Continuums aber aus dem Princip des zureichenden Grundes, weil sich nicht ein Grund zu irgend einem Stillstande oder Ende denken lässt. Aber dieser Grund läuft doch auch auf den Begriff der Quantität hinaus.

10. [S. 28.] Ueber die Bedeutung des Wortes: ἐντελέχεια bei Aristoteles, welches der bekannte Humanist des 15. Jahrhunderts, Hermolaus Barbarus mit *perfectihabia* übersetzte, wobei er nach einer, jedoch mit Recht in Zweifel gezogenen Sage den Teufel um Rath gefragt haben soll, spricht sich Leibniz häufig aus. Hier nur folgende Stelle zur Erläuterung. *Il semble que chez Aristote l'Entéléchie en général est une réalité positive ou l'actualité opposée à la possibilité nue ou à la capacité. C'est pourquoi il l'attribue aux actions (comme sont le mouvement et la contemplation), aux qualités ou formes accidentelles (comme la science, la vertu), aux formes des substances corporelles et particulièrement aux âmes qu'il considère comme les formes des substances servantes.* (Otium Hanoveranum p. 352.) Bei Leibniz selbst aber ist Entelechie gleichbedeutend mit *principium activum, activitas*, Thätigkeit, Thatkraft.

11. [S. 40.] Schon in seiner *Theoria motus abstracti*, welche Leibniz 1671 verfasste und in Druck gab, und wo er noch nicht über die ausgedehnte Masse zu dem metaphysischen Begriffe der Kraft sich erhoben hatte, finden sich doch bereits Keime von seinen späteren Gedanken. So sagt er hier — eine Stelle, auf die übrigens schon Brucker und Thomsen: *Systematis Leibnitiani . . . . Expositio quaedam etc.* aufmerksam machten —: *Nullus conatus sine motu durat ultra momentum, praeterquam in mentibus. Nam quod in momento est conatus, id in tempore motus corporis: hic aperitur porta prosecuturo ad veram corporis mentisque discriminationem, hactenus a nemine explicatam. Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium (duobus enim, actione et reactione seu comporatione ac proinde harmonia, ad sensum et, sine quibus sensus nullus est, ad voluptatem vel dolorem opus est) non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione.* T. II. P. II. p. 39 s. Ja, wir finden (1847) selbst schon in seiner Epistel an J. Thomasius von 1669 die Elemente seiner Philosophie. Leibniz erklärt hier bekanntlich ausdrücklich, dass er nichts weniger als Cartesianer sei; nur halte er den allen neueren Philosophen gemeinen Grundsatz fest, dass Alles in den Körpern nur durch die Grösse. Figur und Bewegung erklärt werden müsse. Und diesem Grundsatz ist er auch später, ist er Zeitlebens treu geblieben; nur dass er die mathematischen oder mechanischen Principien nicht als die ersten oder letzten Gründe

der Körperwelt betrachtete. Aber auch schon in diesem Briefe heisst es: die Materie ist in sich ohne Bewegung, aller Bewegung Princip ist der Geist, was auch schon Aristoteles Meinung war; ferner: das erste Princip der Bewegung ist die erste und immaterielle und zugleich wirkende Form, nämlich der Geist. Daher kommt den Geistern allein Freiheit und Spontaneität zu. Nicht absurd ist es darum zu behaupten, dass unter den substanziellen Formen allein der Geist das erste Princip der Bewegung ist, die übrigen vom Geiste die Bewegung haben. Zwar nimmt er hier das Wort Geist noch im strengsten, folglich in einem intoleranten Sinne, in einem Sinne, in welchem er ausser Gott nur dem Menschen zukommt, die Natur eine geist- und seelenlose Maschine ist; er bestimmt schlechtweg den Geist nur als denkendes Wesen, als *ens cogitans*, er steht daher insofern noch auf dem Standpunkt des Cartesianismus, aber gleichwohl spuken auch hier schon diesem *ens cogitans* die *pensées confuses* im Kopfe. Während nämlich Descartes nur den Körper, wie er dem abstrakten Denker Gegenstand ist, den immateriellen geometrischen Körper, zum Wesen des Körpers macht, so nimmt dagegen Leibniz ausser der Ausdehnung in den Begriff des Körpers eine physikalische sinnliche Qualität auf. *Restat indaganda aliqua qualitas sensibilis ... Ea nimirum est crassities seu* ἀντιτυπία *cum extensione sumta.* Während daher Descartes nur dem klaren und deutlichen, d. h. abstracten Begriff oder Denken Wahrheit und Wesenheit zuschreibt, indem er nur den aller Sinnlichkeit beraubten Körper für den wahren, wesenhaften Körper erklärt, ebenso den Geist nur als *ens cogitans* geltend macht, so räumt dagegen schon hier L. indirekt den dunkeln, d. h. sinnlichen Vorstellungen eine metaphysische oder wesentliche Bedeutung ein, indem er eine sinnliche Eigenschaft zum Wesen des Körpers rechnet, macht also, indirekt wenigstens, den Geist auch als ein fühlendes Wesen geltend, als ein Wesen, dem folglich die Thiere und Pflanzen nicht mehr so ferne stehen, wie dem Geiste Descartes.

12. [S. 44.] Das Beinlein: *Lus* oder auch *átrvad rákaf* befindet sich nach den Rabbinen im Rückgrat; es ist so hart, dass es wie ein Hammer einen Felsen zerschlägt, unverbrennlich und unverweslich; daher der Stoff, aus dem der neue Leib bei der Auferstehung gebildet wird. (S. Eisenmengers Entdecktes Judenthum II. Th. cap. 16. p. 930.) Schade, dass dieser Knochen, der den Rabbinen doch auch für eine unbezweifelbare Thatsache galt, nicht auch unter uns Konsistenz gewonnen hat! Welche tiefsinnigen Spekulationen hätten wir dann nicht von so manchem unserer heutigen Philosophen über dieses Beinlein! Hat doch schon Leibniz behauptet, er getraue sich „*possibilitatem Eucharistiae*, wie sie in *concilio Tridentino* erklärt worden, *salva philosophia emendata*, welches vielen unglaublich vorkommen wird, zu demonstrieren!“

13. [S. 49.] Leibniz gebraucht das Wort Vorstellung in einem sehr verschiedenen und unbestimmten, bald im eigentlichen, bald im uneigentlichen Sinne. So sagt er in der Epist. ad Des-Bosses: (T. II. P. I. p. 271) *Perceptio nihil aliud, quam multorum in uno expressio.* In seiner Kritik des Arztes Stahl definirt er sie so: *Perceptio figuratio, ut sic dicam, seu repraesentatio est compositi in simplice, multitudinis intellectus* (?), *ut angulus jam repraesentatur in centro seu inclinatione exeuntium tinearum.* T. II. P. II. p. 154. In seiner Epist. ad Wagnerum: *Isque corresponsus* (?) (*responsus?*) *interni et externi seu repraesentatio, externi in interno etc. revera perceptionem constituit.* Kästner in seiner *Préface* zu den Nouveaux Essais erklärt die Repräsentation nach dem mathematischen Gleichniss, das Leibniz in seinen N. Essais Liv. II. ch. 8. p. 37 giebt, also: *La base circulaire d'un cône en représente la section, entant que connoissant l'une on connoit aussi l'autre. C'est ainsi qu'on a représenté dans la méchanique des vitesses et des temps par des lignes droites, qu'un thermomètre représente la chaleur de l'air, un baromètre la pesanteur de l'atmosphère.* Allein das beste Original bleibt immer die Vorstellung, wie sie in den höheren Monaden zum Vorschein kommt; ihr analog, mit Substraktion des Bewusstseins, der Deutlichkeit und Klarheit, muss man sich die Vorstellung als eine Bestimmung der Monaden überhaupt denken; die Vorstellung in einem ganz allgemeinen, bildlichen Sinn nehmen, wie Leibniz öfter bemerkt, z. B. T. II. P. I. p. 331. Zur Erläuterung kann auch die folgende Stelle (Commerc. Epist. L. Feder p. 391.) dienen. Sie bezieht sich auf eine Stelle des P. Kircher, welche *d'un stile des Cabalistes* ist, und zum Inhalt den Gedanken hat, dass im Geistigen, in der intellektualischen, engelhaften Welt Alles ist, was in der sichtbaren, materiellen Welt, aber auf geistige und unsichtbare Weise. *Omnia igitur sunt,* heisst es, *in omnibus . . . . et, ut bene Mercurius* (Helmontius), *semen est arbor complicata, arbor est semen evolutum et explicatum, numerus est unitas evoluta, angelus est astra complicata, astra sunt angelus evolutus, Deus est, in quo ceu archetypo mundus est, Deus, si ita dixerim, evolutus etc.* Darauf erwidert nun Leibniz: *Il y a là dedans quelque chose de solide. Car il est très-vrai, que tout est éminemment en Dieu comme dans sa base . . . . Cependant on peut dire en général, que les corps sont représentés dans les esprits, l'étendu dans l'indivisible . . . Il est donc vrai, dans le fond, que les choses inférieures se trouvent dans les supérieures d'une manière plus noble, que dans elles-mêmes. Les rayons de lumière d'une infinité d'objets passant par un petit trou sans se confondre, comme on le voit dans l'expérience de la chambre obscure, nous donnent un avant-goût de la subtilité des choses spirituettes, ces rayons dans le fond n'étant encore que corporels, puisqu' ils peuvent être réfléchis.* Dass aber dieses auch auf die Monaden und die Weise, wie sie das Mannichfaltige,

Vielfache der Materie enthalten, geht, kann nicht bezweifelt werden, wenn man bedenkt, dass Leibniz ausdrücklich sagt, dass die Monade *éminemment* die Vielheit enthält, wiewohl er anderwärts sie wieder dadurch von Gott unterscheidet, dass in ihm die Dinge *éminemment*, in ihr aber *virtuellement* enthalten wären. (L. c. p. 125.)

14. [S. 53.] Cudworth (l. c.) bedient sich desselben Arguments, wie hier Leibniz. *Ne ipsae quidem hominum animae consciae sibi semper sunt earum rerum, quas complexas atque comprehensas tenent . . . . Nemo porro nostrum est, quem usus non docuerit, multas saepe numero a nobis paene insciis actiones edi animales, quas postea demum expendimus et consideramus.* Bei dem Namen dieses Gegners Descartes' müssen wir nachträglich auch an die Peripatetiker als Gegner des Cartesischen Dualismus zwischen Geist und Materie erinnern. *Cartesianorum fundamentum* (sagt der Verfasser der Reise durch die Cartesische Welt in seinen *Novae Difficultates a Peripatetico propositae etc.* Amstel. 1694) *quo conantur adfirmare omne ens esse vel spiritum vel materiam, nulla ratione solidum est, atque Peripatetici jure gaudent intermedium quoddam iis binis interponendi animam scil. bestiae.* (p. 62.) „Die Cartesianer, heisst es einige Seiten vorher, fragen: ob die thierische Seele Geist oder Materie ist? Die Peripatetiker antworten: Keines von beiden, sondern ein Wesen eigenthümlicher Art, welches zwar ein materielles genannt wird, aber nicht weil es Materie, sondern weil es nicht Geist ist. Es giebt nämlich ein gewisses Mittelwesen zwischen beiden, welches zwar nicht das Vermögen des Denkens und Schliessens, aber doch das Vermögen des Empfindens und Vorstellens hat. Dieses ist die thierische Seele, welche eine empfindende Substanz ist." Die Peripatetiker bestimmten überhaupt die Empfindung, den *sensus*, als eine zugleich materielle und immaterielle Thätigkeit. Der Geist, sagten sie, oder das Denken ist nur eine Thätigkeit der Seele; denn der Geist ist abgesondert vom Körper und thätig ohne ein körperliches Instrument; aber ohne körperliches Organ giebt es keine Empfindung. Das Empfindungsvermögen ist nicht nur eine Sache der Seele, sondern auch des Körpers, denn die Seele empfindet durch den Körper. (S. z. B. J. L. Havenreuteri *Comp. Libr. Physic. Arist.* (*Argent.* 1600. p. 529. 584.) Uebrigens waren die Scholastiker, überhaupt die christlichen Philosophen und Theologen, in Betreff der Materialität oder Immaterialität der thierischen Seele in grosser Verlegenheit und Uneinigkeit mit einander, indem die einen die Seelen der Thiere für ausgedehnt und vergänglich, die Anderen für nicht ausgedehnt und unvergänglich, wieder andere zwar für immateriell, aber doch für sterblich hielten.

15. [S. 55.] Obgleich mit dem Leibnizischen Begriffe der Substanz, als dem Principe der Individuation und Specifikation, noth-

wendig eine Vielheit von Substanzen gesetzt ist, so giebt doch Leibniz keine direkte Deduktion von dieser Vielheit. Ein äusserliches Argument ist es, wenn er in den Briefen an Des-Bosses T. II. P. I. p. 369 sagt: *Unam substantiam solam existere ex iis est, quae non conveniunt divinae sapientiae, adeoque non fiunt, etsi fieri possint.* Mehr ins Innere hinein geht folgendes Argument p. 303: *Quaeris, cur infinitae actu monades? Respondeo, ad hoc suffecturam earum possibilitatem, cum praestat quam ditissima esse opera Dei; sed idem exigit rerum ordo, alioqui non omnibus assignabilibus percipientibus phaenomena responderent. Et sane in nostris perceptionibus, utcunque distinctis, intelligimus confusas inesse ad quantam libet parvitatem, itaque his monades respondebunt, ut majoribus distinctioribusque respondent.* Aber auch hier ist die Vielheit innerlich schon vorausgesetzt. Ebendaselbst erklärt er auch „das Dasein anderer Wesen ausser uns" für eine moralische Gewissheit und sagt p. 319: *ratione rerum (etiam sine respectu ad sapientiam divinam) judicamus, nos non solos existere, quia nulla apparet privilegii pro uno ratio.* Auch könnte folgender Satz p. 299 hierher gezogen werden: *sane etiam* (wie das Accidenz) *substantia saepe exigit aliam substantiam.* Aber dieser Satz steht als ein isolirter Zwischensatz da, so dass man nicht weiss, wie man ihn erklären soll oder darf. — Bei der Frage von der Existenz der sinnlichen Wesen, oder, was eins ist, anderer Wesen ausser uns, welche mit dieser Frage von der Vielheit der Monaden oder der Existenz anderer Monaden aufs innigste zusammenhängt, sagt Leibniz (Nouv. Essais l. IV. c. 2. 14.): *ce vrai critérion en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, c'est-à-dire la connexion de ce qui se passe en différens lieux et temps, et dans l'expérience de différens hommes qui sont cux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très-importans sur cet article.* Ja wohl! sehr wichtige. Die Wahrheit der Sinne gründet sich nur auf die Wahrheit dieses Phänomens. Wären keine anderen Monaden ausser mir, so hätte die Monadologie, der Idealismus überhaupt Recht: das Sinnenwesen wäre nur Schein. Aber die andere Monade, der andere Mensch erweist sich, obwohl nur Gegenstand meiner Sinne, als ein wesensgleiches Wesen, als ein Ich, wie ich selbst bin, als *alter ego*. Ich komme daher durch diese Anschauung auf eine neue Wahrheit, die ich auf dem Standpunkt meines monadischen Ichs gar nicht ahnte, auf die Wahrheit des sinnlichen Seins und Wesens. So gewiss der andere Mensch ein ausser mir existirendes Wesen ist, so gewiss ist der Baum, der Stein ein ausser mir existirendes Wesen. Auf diese Gewissheit, auf die Wahrheit des *alter ego*, des Menschen ausser mir, auf die Wahrheit der Liebe, des Lebens, der Praxis, nicht auf die theoretische Bedeutung der Sinne, nicht auf den Ursprung der Ideen aus den Sinnen, nicht auf Locke

und Condillac gründet sich auch bei mir, um dies bei dieser Gelegenheit zu bemerken, die Wahrheit der Sinne.

16. [S. 56.] Die hier entwickelte Ansicht weicht gänzlich von dem ab, was Hegel in seiner Logik (I. B. 96 u. 108.) über das Leibniz'sche System sagt. Aber der Verfasser hat sie nicht etwa deswegen aufgestellt, um etwas Neues, Apartes damit zu sagen und gegen Hegel, wie es Mode ist, zu opponiren. Vielmehr entwickelte sie sich in ihm, wie überhaupt seine ganze Darstellung und Auffassung Leibnizens, unabhängig, abgeschlossen von dem, was Hegel und Andere über, für oder gegen Leibniz sagten. Erst jetzt, nachdem längst dieser Abschnitt schon geschrieben ist, nimmt er jene Stellen zur Hand, von denen ihm weiter nichts mehr erinnerlich war, als dass sie Urtheile über Leibniz enthielten. Hegel sagt aber hier: „Es ist in diesem System das Anderssein überhaupt aufgehoben; Geist und Körper, oder die Monaden überhaupt sind nicht Andere für einander, sie begrenzen sich nicht, haben keine Einwirkung auf einander; es fallen überhaupt alle Verhältnisse weg, welchen Anderssein zu Grunde liegt. Dass es mehrere Monaden giebt, dass sie damit auch als Andere bestimmt werden, geht die Monaden selbst nichts an, und ist die ausser ihnen fallende Reflexion eines Dritten, sie sind nicht an ihnen selbst Andere. Allein hierin zugleich liegt das Unvollendete dieses Systems. Die Monaden sind nur an sich oder in Gott als der Monade der Monaden oder auch im Systeme Vorstellendes." Desgleichen später: „die Monade, da die Mannigfaltigkeit eine ideelle ist, bleibt nur auf sich selbst bezogen . . . . Der Leibniz'sche Idealismus nimmt die Vielheit unmittelbar als eine gegebene auf etc. Die Atomistik hat einerseits den Begriff der Idealität nicht etc. Dagegen geht sie über die bloss gleichgiltige Vielheit hinaus; die Atome kommen doch in eine weitere Bestimmung gegeneinander etc." Hegel hat allerdings Recht; und doch glaubt der Verfasser auch Recht zu haben, obgleich er das Entgegengesetzte behauptet. Dieser Widerspruch kommt daher, dass es etwas ganz anderes ist, ein System als Object der Kritik vor sich haben, etwas anderes, sich innerhalb desselben befinden, kurz etwas anderes, es kritisiren, als es entwickeln; denn jedes System in sich ist vollkommen, jedes hebt innerhalb seiner selbst seinen Mangel auf, obwohl diese Aufhebung des Mangels selbst wieder eine mangelhafte ist; die Kritik aber reducirt ein System auf seine einfachsten, hervorherrschendsten Grundlinien, abstrahirt von den concreteren Bestimmungen. Verbinden wir nun aber die concreteren Bestimmungen der Monade zugleich mit den ersten einfachen, z. B. dass die Monade eine concentrirte Vielheit, ein concentrirtes Universum ist, so müssen wir eingestehen, dass die Vielheit als Vorstellung wesentlich im Begriffe der Monade liegt, dass die Monade

gerade dadurch von dem Atom sich unterscheidet, dass für jene ist, was für dieses nicht ist. Das Nachtheilige, das Mangelhafte, das Widersprechende in dem Begriffe der Monade ist gerade das, was ihr noch von dem Begriffe des Atoms anhängt. Ueberdem ist es höchst wichtig, bei der Monade den Unterschied zwischen Existenz und Wesen zu machen, ein Unterschied, der bei dem Atom gar nicht oder wenigstens nicht in derselben Bedeutung in Betracht kommt, denn das Atom hat, weil es nur eine materielle Existenz ist, kein Wesen, ausser nur im Begriffe des Denkers.

17. [S. 62.] Leibniz sagt zwar öfter, nur rücksichtlich ihrer deutlichen Vorstellungen sei die Seele beschränkt. S. z. B. *Licet anima, quoad distinctos suos conceptus valde limitata sit . . . . perceptione tamen confusa et appetitu huic respondente, quem instinctum cum quibusdam dicere possis, divinam infinitatem imitatur.* (T. II. P. II. p. 135.) Ferner: *l'âme est une imitation de Dieu . . . . elle est comme lui simple et pourtant infinie aussi, et enveloppe tout par des perceptions confuses, mais . . à l'égard des distinctes elle est bornée.* (Commerc. Epist. L. Feder p. 124.) Aber diese Unendlichkeit bezieht sich nur auf den Umfang, die Vielheit. In der konfusen Vorstellung ist die Seele beschränkt der Qualität nach, unbeschränkt der Quantität der Vorstellung nach; in der deutlichen liegt die Unendlichkeit in der Qualität der Vorstellung, die Beschränktheit nur darin, dass sie nicht viele oder wenige deutliche Vorstellungen hat. Daher sagt Leibniz: *L'âme est un petit monde où les idées distinctes sont une représentation de Dieu et où les confuses sont une représentation de l'univers.* (Nouv. Essais p. 66.)

18. [S. 67.] *Naturaliter est creaturis materiam habere, neque aliter possibiles sunt.* (Ep. ad Des-Bosses. T. II. P. I. p. 175.) Wir müssen (1847) bei dieser Gelegenheit, wo die Materie als die Grundbedingung der Kreatur ausgesprochen wird, die frühere Behauptung, dass die Seele das Prinzip der Differenz und Individualität sei, berichtigen. Leibniz sagt zwar in eben demselben Briefwechsel, dass die Entelechie die Materie unterscheidet, verschieden macht; aber er leitet daselbst wieder die Verschiedenheit der Entelechien oder Seelen aus der Verschiedenheit der Materie ab. „Da die Entelechien die Konstitution der organischen Materie repräsentiren, so muss in ihnen eine ebenso grosse Mannigfaltigkeit stattfinden, als wir in der Materie wahrnehmen, und es kann folglich keine Entelechie der anderen vollkommen ähnlich sein.“ Ebendaselbst folgert er aus der unendlichen Getheiltheit und Verschiedenheit der Materie die Unmöglichkeit einer vollkommenen Erkenntniss derselben und folglich auch der Seele, da diese die Materie aufs Genaueste ausdrückt und ruft bei dieser Gelegenheit aus: *Incomprehensibilitatis attributum utinam soli Deo proprium esset! major nobis*

spes esset noscendae naturae. Dass die Materie die Quelle der Verschiedenheit, geht schon daraus hervor, dass die Verschiedenheit der Vorstellungen, wodurch sich die Monaden unterscheiden, nur von der Materie abhängt. Wenn die Seele nur deutliche Vorstellungen hätte, so wäre sie ein Gott, oder Gott gleich. Nur auf ihren dunklen und verworrenen Vorstellungen beruht ihr nicht Gott sein, ihr Unterschied von Gott, aber die dunklen und verworrenen Vorstellungen repräsentiren das Fleisch, die Sinnlichkeit, die Materie, also ist der Grund ihrer specifischen Differenz, der Grund, dass nicht nur Gott, nicht nur Ein sich selbst gleiches Wesen, nicht nur Licht, sondern auch Schatten und Farben sind — die Materie. „Das Principium der Individuation," sagt der Aristoteliker E. Sonnerus in seinem Kommentar über die Metaphysik des Aristoteles (lib. XII. c. B), ist auch das Princip der numerischen Vielheit, dieses aber ist die Materie. Das Princip aller Theilung ist die Quantität: denn wo keine Quantität, da ist keine Theilung, und auch die Zahlen entspringen aus der Theilung der Grösse. Die Materie aber ist die erste Quantität, die von dem höchsten Gut ausfloss, das erste Theilbare zum Behufe der Vertheilung der besonderen Güter. Wenn also alle Theilung von der Quantität kommt, die erste substantielle Quantität aber die Materie ist, so folgt nothwendig, dass, wo keine Materie ist, auch keine Verschiedenheit oder Vielheit weder der Gattung, noch der Art, noch der Zahl nach, sondern Alles schlechtweg identisch ist. Wenn daher Gott nicht vor Allem die Materie producirt hätte, so hätte er nicht verschiedene Wesen machen können." Derselbe Gedanke liegt Leibniz zu Grunde, nur dass er die Materie nicht so abstrakt fasst, nicht blos auf die quantitative oder numerische Verschiedenheit reducirt. — „Wären," sagt Wolf (Verm. Gedanken von Gott, der Welt und Seele § 112) „die einfachen Dinge ohne Schranken, so wären sie alle einerlei." Also ohne Schranke keine Verschiedenheit, aber keine Schranke ohne Leiblichkeit, ohne Materialität. *Intellexi*, sagt er (Ratio praelectionum lect. metaphy. § 22) *vim cogitandi mentis limitari a corpore.*

19. [S. 70.] Die Verknüpfung des Begriffes der Ausdehnung mit dem Begriffe der Monade oder die Deduktion der Ausdehnung aus der Zusammenfassung der einfachen, nicht ausgedehnten Dinge, hat den Leibnizianern grosse Schwierigkeiten gemacht. *Si cogitatamus, ajunt, de duobus simplicibus tanquam simul existentibus, licet a se invicem distinctis, ea in mente nostra quodammodo collocamus alterum extra alterum, eaque hoc pacto tanquam quid extensum compositumque concipimus. Namque extensio nihil aliud est, quam continuata multiplicatio, quam nos tanquam extensionem concipimus. Seu concipi entia simplicia possunt velut res, quae multiplicem inter se*

relationem habeant, quod attinet ad internum eorum statum, qua multiplici relatione ordo quidam constituitur, quo existunt, atque hic ordo rerum una existentium ac sibi conjunctarum, quia nos, qua ratione inter se conjungantur, nosse possumus, occasionem praebet confusae perceptioni, unde phaenomenon extensionis oritur. (Dutens Praef. in Leibnitii Op. philos.) Bilfinger erklärt sich hierüber also: *Illud hoc loco moneo, nihil in eo absurditatis involvi, quod ex simplicibus in unum conjunctis fieri posse dicatur compositum, extensum, figuratum, adeoque corpus, quod ex iis, quae nondum sunt materia (materia dicit multitudinem aggregatam) fiat materia per aggregationem. Namque ex non-exercitu fit exercitus, ex non-republica respublica, ex non-mixtura fit mixtura, ex non-pane fit panis per aggregationem: similiter ex noncomposito fit compositum. Neque hic magis obstat oppositio contradictoria extensi et non-extensi, quam si ex non-erudito fit eruditus, ex non-divite dives. etc.* (Dilucid. philos. de Deo etc. p. 96. § 103.) Die Schwierigkeiten lagen hauptsächlich darin, dass sie unmittelbar mit dem Einfachen das Zusammengesetzte verknüpfen wollten. Die Aufgabe muss aber anders gefasst werden. Das Einfache, die *vis*, die Monade, ist nach Leibniz nur dem Denken Gegenstand; das Zusammengesetzte, Ausgedehnte ist aber der Gegenstand der Imagination oder Anschauung. Was Gegenstand der Anschauung ist, ist nothwendig ausgedehnt. Es handelt sich nur darum, nachzuweisen, wie das Object des Denkens zu einem Objecte der Anschauung wird. Die Vorstellung eines immateriellen Wesens von einem anderen immateriellen Wesen, das, obwohl es wie jenes immateriell ist, doch ein anderes ihm gegenüber ist, als einem anderen Wesen, ist aber eine sinnliche Vorstellung, eine Anschauung; das Princip der Materie, des Leidens, hiermit auch der Ausdehnung, ist daher überhaupt das, dass die Monade für die übrigen Monaden eine andere ist, und die übrigen Monaden gleichfalls für sie in die Bestimmung des Unterschieds, des Anderseins treten. Das Princip der Vielheit der Monaden überhaupt ist daher eins mit dem Principe der Materie und der mit ihr gesetzten Ausdehnung. Leibniz selbst sagt T. II. P. I. p. 317, dass die Ausdehnung nicht etwa die Modifikation eines an und für sich selbst unausgedehnten Wesens, sondern eine Modifikation der Materie sei, denn sie drücke nichts anderes aus, als die Lage (*situm*) dessen, was bereits ein leidendes Vermögen hat. Uebrigens kann nicht geleugnet werden, dass zu einer genügenden und vollständigen Erörterung dieser wichtigen Materie die Leibniz'sche Philosophie wenigstens keine Data an die Hand giebt; auch, bemerke ich 1847, schlechterdings nicht geben kann; denn die Frage, „wie aus einfachen Dingen, die gar keine Theile haben, daran sie einander berühren, dennoch zusammengesetzte Dinge, welche Theile haben,

herauskommen können," ist die Frage, wie aus dem Immateriellen das Materielle, aus dem Geiste der Leib, aus Gott die Welt entspringen könne. Diese Frage ist aber eine unauflösliche, weil eine verkehrte. Ich kann mir wohl, wenigstens auf einem bestimmten Standpunkt, nämlich dem des Idealismus und Theismus, den Leib nicht ohne Seele, die Welt nicht ohne Gott denken oder erklären; aber ich kann deswegen noch lange nicht den Leib aus der Seele, die Welt aus Gott erklären oder ableiten. In der Seele mache ich den Leib, in Gott die Welt zu Nichts — die Seele ist nichts Körperliches, Gott nichts Weltliches; die Seele ist die personificirte Nichtigkeit des Leibes, Gott die personificirte Nichtigkeit der Welt. Wie kann ich aber aus der Nichtigkeit der Welt die Welt, aus der Nichtigkeit des Leibs den Leib ableiten? Ist die Seele das Wesen, woher und wozu ist dann der Schein des Leibes? Ist Gott die Wahrheit, woher und wozu ist dann die Lüge der Welt? Gott braucht keine Welt und die Seele keinen Leib. Wie kann ich aber etwas aus seiner Unnothwendigkeit, seiner Ueberflüssigkeit ableiten? Alles ist ja nur, weil es nothwendig ist, Alles entsteht nur aus Noth, Mangel, Bedürfniss. Selbst der Luxus verdankt nur dem Bedürfniss seinen Ursprung. Wo ist denn aber in der Wahrheit das Bedürfniss der Lüge, im Wesen das Bedürfniss des Scheines, im Licht das Bedürfniss der Finsterniss? Gott, Geist, Seele sind klare, deutliche Vorstellungen, Begriffe; Welt, Leib, Materie sind dunkle, verworrene Vorstellungen. Wie können denn nun aber aus klaren Begriffen dunkle entstehen? Ist das nicht barer Unsinn? Wohl hat der dunkle Kopf oder Begriff einen Trieb zur Klarheit; aber der klare Begriff oder Kopf hat keinen Trieb zur Verdunkelung. Wohl kann ich den Menschen aus dem Thiere, aber nicht umgekehrt das Thier aus dem Menschen ableiten. Das *minus* hat wohl ein Verlangen nach dem *plus*, aber das *plus* nicht nach dem *minus*. Das beschränkte, unvollkommene Wesen ist allein produktiv, denn es begehrt die Freiheit und Vollkommenheit, und nur die Begierde ist zeugungskräftig; aber das vollkommene Wesen ist befriedigt in sich, hat also keinen Trieb und Grund zur Schöpfung und Zeugung, wenigstens eines anderen, unvollkommenen Wesens.

20. [S. 81.] Mit einem besonderen *vinculum substantiale* lässt sich kein bestimmter, mit den Principien der Monadenlehre streng zusammenhängender Sinn verbinden. Leibniz ist hier, wie aus dem Abschnitt selbst erhellt, unbestimmt, schwankend, sich widersprechend. Hätte er ursprünglich den Begriff der Monade modificirt, so könnte man dem *vinculum* wohl eine der Monade intimere Bedeutung geben. Aber so ist es höchst schwierig, ja fast unmöglich, dem substanziellen Bande eine solche Bedeutung abzugewinnen. Das Substanzielle ist ja nur die Monade, nicht die Ver-

bindung; obwohl andererseits Leibniz wieder nur die mit einem organischen Leibe verbundene Monade eine wahrhafte Substanz nennt. (T. II. P. I. p. 215.) Die Verbindung reducirt sich vielmehr nur auf das Verhältniss der Herrschaft. Das *vinculum substantiale* spielt jedoch nur in den Briefen an Des-Bosses, meines Wissens, seine Rolle, und eine so wichtige Quelle auch diese für die Leibnizische Philosophie sind, so kann man sie doch nicht benützen, ohne sie durch die Kritik zu filtriren. Denn ausser den mit der Monadenlehre allerdings streng zusammenhängenden Aeusserungen kommen hier rein hypothetische, nur zum Behufe der Erklärung der Transsubstanziation und der Körper im gewöhnlichen Sinne angenommene Bestimmungen vor. So heisst es (T. II. P. I. p. 303.): *Si ratio excogitari posset, corporibus licet ad sola phaenomena redactis, explicandi possibilitatem* τοῦ μετουσιασμοῦ *vestri* (eurer Transsubstation), *id quidem mallem. Nam hypothesis illa multis modis placet. Nec aliqua alia re quam monadibus earumque modificationibus internis indigemus. Sed vereor, ut mysterium incarnationis aliaque explicare possimus, nisi vincula realia seu uniones accedant.* p. 295. *Interim ut verum dicam mallem accidentia Eucharistica explicari per phaenomena.* Selbst von den Monaden spricht er hier nur wie von einer Hypothese. So heisst es p. 297 u. 302: *Si solae sunt monades cum suis perceptionibus, sufficeret, si solae essent animae vel monades, quo casu etiam omnis evanesceret exstinctio realis.* p. 295. *Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent, quam phaenomena bene fundata, ut iris aut imago in speculo, verbo, somnia continuata perfecte congruentia sibi ipsis, et in hoc uno consisteret horum phaenomenorum realitas* — Sätze, die allerdings insofern mit den Principien Leibnizens zusammenhängen, als die Monade erst mit der Materie eine komplete Substanz ist und die zusammengesetzten Substanzen nur durch die einfachen reale Substanzen sind. Uebrigens kommen noch ausser dem *vinculum substantiale* mehrere dunkle, unbestimmte und sich selbst widersprechende Sätze im Verlaufe dieses Briefwechsels vor. So nennt er die zusammengesetzte Substanz ein Mittelding zwischen Substanz und Modifikation und sagt von ihr, dass sie entstehe und untergehe. p. 301. Später p. 306 nimmt er aber diese Behauptung wieder zurück. So unterscheidet er selbst auch die Entelechie der zusammengesetzten Substanz von der herrschenden Monade. p. 321. So sagt er auch: *istud realizans (phaenomena) efficere debet, ut substantia composita contineat aliquid substantiale praeter monades, alioqui nulla dabitur substantia composita*, als ob das Substanziale nicht eben allein die Monade wäre. Man muss jedoch auch bedenken, dass diese Briefe

nicht in einem Zuge geschrieben sind, sondern von 1706 bis 1716 gehen und zwischen zwei Briefen oft der Zeitraum eines Jahres liegt.

21. [S. 83.] *La masse organisée, dans la quelle est le point de vue de l'âme, étant exprimée plus prochainement etc.* T. II. P. I. p. 55. *Suivant les affections du . . . (corps) elle (la monade) représente . . . . les choses qui sont hors d'elle.* Principes de la nat. et de la grâce. § 3. Wohl unterscheidet Leibniz hier und da auch den Leib als das blosse Mittel der Vorstellung von dem der einfachen Substanz eigenthümlichen Gesichtspunkt der Vorstellung. (Theod. § 291.) Aber diese Unterscheidung beruht nur auf dem hier an sich gleichgiltigen Umstand, ob von der Seele oder von dem Leibe ausgegangen wird. Je vollkommener die Seele, desto vollkommener ist auch ihr organischer Leib; aber ich kann auch den Satz umkehren und aus der Vollkommenheit des Leibes auf die der Seele schliessen. So ists auch mit dem Mittel und dem Gesichtspunkt der Vorstellung. Die Stelle: Principia philos. Nro. 12, wo es heisst: *Opus etiam est, ut praeter principium mutationum detur quoddam schema* ejus, quod mutatur, quod efficit, ut ita dicam, specificationem ac varietatem substantiarum simplicium,* kann ich nicht anders fassen, als dass ich unter dem Schema der Repräsentation ebensowohl das unmittelbar nächste Object der Vorstellung, das Object, welchem zufolge die übrigen Objekte vorgestellt werden, folglich den Leib, wie auch die eigenthümliche individuelle Art, den Typus der Vorstellung, dessen Ausdruck eben der Leib ist, verstehe.

22. [S. 85.] Das schönste und entsprechendste Gleichniss in der Natur von dieser Idee Leibnizens, welcher zufolge jeder Theil selbst wieder ein Ganzes ist und jedes Wesen auf unendliche Weise die Aussenwelt abspiegelt, ist das Auge vieler Insekten, das aus Tausenden von Facetten besteht, wovon jede nach Swammerdam selbst wieder als ein kleines Auge betrachtet werden kann, und daher tausendfach die Gegenstände abspiegelt, so dass eine Eiche, wenn die Hornhaut, in den Brennpunkt des Mikroskops gebracht, gegen sie gerichtet wird, sich in einen Eichenwald vervielfältigt. — Dem Gedanken von der organischen Allbelebtheit der Natur hat aber Leibniz wohl eine zu unbeschränkte Ausdehnung gegeben, indem organisches Leben an ein gewisses, wenn auch in sich noch so universales und umfassendes Maass der allgemeinen Naturmächte, selbst die Entstehung und Entwicklung der Infusorien an ebensowohl zeitliche als stoffliche Bedingungen gebunden erscheint. (Vgl. z. B. Koch's Mikrographie. Magdeburg 1803. Nro. 5. N. 49. 50. und Wilbrands Allgemeine Physiologie. 1833. § 118 u. 319.) Die Idee jedoch, dass die Natur gewissermaassen

* In dem französischen von Erdmann mitgetheilten Original heisst es: *un détail de ce qui change.*

Alles in Allem, im Kleinsten schon das Grösste darstellt und repräsentirt, dass der scheinbar einfachste, gestalt- und unterschiedsloseste belebte Punkt schon (in seiner Weise) eine concentrirte Vielheit und Mannigfaltigkeit, ein organisirtes Reich, so zu sagen, eine Welt in sich ist, bestätigen unter Anderem die Beobachtungen Ehrenbergs über die Infusionsthiere, die beweisen, „dass die für völlig strukturlos gehaltenen kleinsten beweglichen Formen, welche die Kraft der Mikroskope bis auf diesen Tag deutlich zu erkennen vermag, nicht bloss einen deutlichen Darmapparat als Organismen besitzen, sondern dass sie auch Spuren eines gesonderten Nervensystems erkennen lassen." (S. dessen zweiten Beitrag: Zur Erkenntniss der Organisation in der Richtung des kleinsten Raumes. Berlin 1832. p. 19.) Ja, selbst den Sinn, der sichtbarlich ein Spiegel des Universums ist, — das Auge besitzen schon nach Ehrenbergs Beobachtungen viele Arten der polygastrischen Infusorien.

23. [S. 87.] Die *animalcula spermatica* erblickten bekanntlich zur Zeit Leibnizens das Licht der gelehrten Welt. Zuerst beobachtete sie der holländische Dr. Hamm, dann Leuwenhoek, der sie erst *en vogue* brachte. Die armen Geschöpfe machten Furore; hatten aber als Neologen und Ketzer, wie dies denn so der Weltlauf mit sich bringt, von den alten Stockgelehrten schweres Unbill zu erleiden. Manche machten ihnen sogar ihre Existenz streitig und rechneten sie unter die *fallacias opticas*. Aber was die Welt verschmäht, das bringt der Geist zu Ehren. Leibniz bewillkommnete sie mit gewohnter Humanität selbst als Brüder *in spe*, und diese menschenfreundliche Ansicht theilten mit ihm noch andere grosse Gelehrte nach Leibniz, wie z. B. Haller. Das literarische *curriculum vitae* dieser Thierlein schrieb Ledermüller in seinem „Versuch zu einer gründlichen Vertheidigung der Samenthierchen, Nürnberg 1758." Die Ansicht, die aus der Verbindung von Monaden oder lebenden Organismen und ihrer Subsumtion unter eine herrschende und zusammenfassende Einheit die Genesis der höheren Organisation ableitet, wird auch in der neuesten Zeit mit physiologischen Gründen wieder geltend gemacht. (S. Dr. J. H. Schmidt, Zwölf Bücher über Morphologie etc. Berlin 1831. I. B. § 228, 235, 236, und Eisenmann: Die vegetativen Krankheiten. 1835, z. B. p. 91.) Entsprechend der Leibnizischen Naturanschauung ist auch die Ansicht der genannten und anderer neuerer Aerzte, welche die Krankheiten als Erzeugungen von Organismen im Organismus betrachtet. (Vgl. Eisenmann l. c. p. 92—96, 188—192, besonders über die Contagien p. 193 u. s. w. Ja, Leibniz sagt sogar ausdrücklich Nouv. Essais L. IV. ch. 7. § 19: „eine Krankheit ist gleichsam eine Pflanze oder ein Thier, welches eine beson-

dere Geschichte erfordert, d. h. die Krankheiten sind Moden oder Seinsweisen, *façons d'être*, von denen dasselbe gilt, was von den Körpern oder Substanzen, nämlich dass z. B. ein Quartanfieber ebensoschwer zu ergründen und zu bestimmen ist, wie das Gold oder Quecksilber." Was jedoch die Meinung einer selbstthätigen Bewegung selbst der Blutkügelchen betrifft, so vergleiche hierüber Burdachs Physiologie IV. B. p. 318—324.

24. [S. 88.] Aus eben diesem metaphysischen Principe von der absoluten Kontinuität des Universums, also *a priori*, folgerte Leibniz, dass es Mittelwesen zwischen Pflanzen und Thieren geben müsse. Er sagt in einem Schreiben an Herrmann, aus welchem auch die Stelle entnommen ist, zu welcher diese Anmerkung gehört: „... ich bin überzeugt, es muss solche Wesen geben: die Naturkunde wird sie vielleicht mit der Zeit noch entdecken. Wir fangen das Beobachten erst seit gestern an." Er hat daher, wie Ulrich, der deutsche Uebersetzer der Nouveaux Essais sur l'entendement, dem ich diese Stellen verdanke (II. B. p. 121. Anm.), mit Recht bemerkt, die Entdeckung des Polypen vorhergesagt.* In Betreff des kontinuirlichen Stufenganges der Natur bemerkt jedoch Leibniz, dass es allerdings scheinbare Sprünge gäbe. *La beauté de la nature, qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts et, pour ainsi dire, des chutes de musique dans les phénomènes et prend plaisir de mêler les espèces* (Nouv. Essais. Liv. IV. chap. 16. § 12.)

25. [S. 101.] So sagt Leibniz, um nur noch eine Stelle über die prästabilirte Harmonie, auf die er so oft zu sprechen kommt, anzuführen: *Comme la nature de chaque substance simple .... est telle, que son état suivant est une conséquence de son état précédent, voilà la cause de l'harmonie toute trouvée.* Obwohl er wieder einen äusserlichen Grund anführt: *Car Dieu n' a qu'à faire, que la substance simple soit une fois et d'abord une représentation de l'univers selon son point de vue: puisque de cela seul il suit qu'elle le sera perpétuellement, et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parceque' elles* (hier also wieder ein objektiver innerer Grund) *représentent toujours le même univers.* (T. II. P. I. p. 163 *nisi fallor.*) Die prästabilirte Harmonie beruht übrigens bei Leibniz auf einem in ihm noch unausgetilgten Rest von Cartesianismus; hat eigentlich nur da ihren Grund und Ursprung, wo er (wie in den im vorhergehenden Abschnitt aus der Theodicee citirten Stellen) die Differenz zwischen thätiger und leidender, denkender und bewusstloser Seele auf den Descartischen Gegensatz von Denken und ausgedehnter Masse reducirt und nur auf diesen reflektirt. Es ist daher auch nicht zu übersehen.

* Der Streit über die Natur der Polypen ist übrigens längst dahin entschieden, dass „die Polypen mit ihren Korallen wirklich Thiere sind."

dass Leibniz nur aus mechanischen Gründen auf seine prästabilirte Harmonie kam. Er sagt irgendwo selbst, dass er die Seele als die ursprüngliche Entelechie erkannt habe, dass er aber, als er die Gesetze der Bewegung erforscht, zur Einsicht gekommen sei, dass Alles nur auf mechanischem Wege vor sich gehe, jedoch so, dass die Principien des Mechanischen im Immateriellen lägen, ein Einfluss, der ein metaphysischer genannt werden könne. — Ich habe mir (1847) in dieser Schrift alle mögliche Mühe gegeben, der prästabilirten Harmonie einen in der Natur ihres Gegenstandes gegründeten Ursprung zu vindiciren; aber vergeblich. Leibniz selbst sagt in seinem V. Schreiben an Clarke § 89, dass die Harmonie oder Korrespondenz zwischen Leib und Seele eine Wirkung oder Folge eines ursprünglichen Wunders, aber leugnet, dass sie ein beständiges Wunder sei. Allein es ist nicht einzusehen, wie das, was im Anfang ein Wunder ist, in der Folge aufhören könne, ein Wunder zu sein. Der Schein des Wunders verliert sich wohl, aber nicht sein Wesen. Der Grund, warum es im Anfang oder ursprünglich ein Wunder war, nämlich, dass an und für sich weder in der Natur des Leibes, noch in der Natur der Seele eine Nothwendigkeit zu ihrer Verbindung und Uebereinstimmung enthalten ist, bleibt ja auch in der Folge bestehen. Wolf beseitigt in seiner Psychol. ration. § 629 den Vorwurf eines beständigen Wunders mit den Worten: *Quod vero vi miraculi alicujus praesertim primigenii deinceps naturaliter consequitur, id pro miraculi continuatione haberi nequit.* Warum denn nicht? Wenn einmal der Esel Bileams spricht, so müssen freilich seine Worte in einer logischen und natürlichen Ordnung aufeinander folgen, aber besteht denn nicht fortwährend das Wunder eben darin, dass der Esel spricht? Und es ist gleichgiltig, wie Leib und Seele gefasst und bestimmt werden; ob jener als das Passive, diese als das Thätige, jener als Bewegungskraft, diese als Vorstellungskraft, jener als dunkle, dieser als deutliche Vorstellung, jener als ausgedehntes, diese als immaterielles, nicht ausgedehntes Wesen — immerhin bleibt die Uebereinstimmung und Verbindung ihrem Princip nach eine willkürliche, unbegreifliche, wunderbare. Die dunkle Vorstellung soll das Verbindungsmittel zwischen Leib und Seele sein. Aber die dunkle Vorstellung ist ja auch noch Vorstellung. In der dunkeln Vorstellung schiebt Leibniz nur seine eigene Unklarheit über den Zusammenhang der Seele mit dem Leibe in den Gegenstand hinein. Uebrigens kann, wie schon im Text richtig behauptet wurde, bei Leibniz streng genommen, von einem Zusammenhang der Seele oder des Geistes mit dem Leibe gar keine Rede sein. Die Leiber sind ja nach Leibniz (von der wahren Theol. mystica) „keine Selbstständе: Schatten, so dahin fliessen. Die leiblichen Dinge sind nur Schatten, Blicke, Gestalten, wahrhafte Träume. Die wesentliche Wahrheit ist allein im Geist."

26. [S. 102.] In seiner *Lettre sur la philosophie chinoise à M. de Rémond* nennt er zum Unterschied von der Emanationslehre, die Gott theilbar mache, die Seele eine *production immédiate de Dieu* (§ 13) und sagt hernach: *elle ne peut être produit que de rien*, was aber mit einer unmittelbaren Produktion wenig zusammenzustimmen scheint. Warum denn nicht? (1847.) Die Seele ist eine unmittelbare Produktion Gottes, heisst: sie ist kein Produkt der Natur oder Materie, sie ist nicht auf natürlichem Wege entstanden, denn sie ist ein ganz extraordinäres, supranaturalistisches Wesen. Wenn sie nun aber nicht aus der Natur ist, woher ist sie denn? aus Gott? Gottbewahre! *Abominalis haeresis est, dicere, quod anima sit de essentia divina.* (Albertus M. Summa. P. II. Tr. 12. Qu. 72.) Was ist denn aber ausser Gott und Natur? Nichts. Also ist die Seele von Gott aus Nichts hervorgebracht. *Non est igitur*, sagt Scaliger (ad Cardan. Exercit. VI. 11.), *a semine anima nostra, non a coelo, sed a Deo solo autore et creatore. Caetera non nisi naturalia sunt et materiae obnoxia.* „Gott wirkt nicht Alles," sagt Wittich (in seinem Anti-Spinoza p. 294), „durch Zwischenursachen, einige Wirkungen hat er sich allein vorbehalten.. Er selbst allein producirt die Geister, denn keine andere Ursache kann zu ihrer Hervorbringung als Mittelursache mitwirken, denn weder bringt ein Geist den anderen hervor, noch kann der Körper den Geist hervorbringen." Die Ableitung der Seele aus Gott widerspricht der Einfachheit Gottes; die Ableitung der Seele aber aus der Natur widerspricht der Einfachheit der Seele; jene beleidigt die Majestät Gottes, diese die Majestät der Seele. Um daher beide Majestäten nicht zu beleidigen, nimmt man zu einem nichtssagenden Worte seine Zuflucht. Aber ein nichtssagendes Wort ist ein verstandloses Wort und folglich eine Injurie gegen den Verstand; um daher diesen Schimpf nicht auf sich sitzen zu lassen, verwandelt man das Nichts im Kopf in ein Nichts ausser dem Kopf.

27. [S. 104.] Eine interessante Stelle über diesen Gegenstand findet sich auch in den mathematischen Werken Leibnizens (T. III.) in den Briefen an Schulenburg. Sie lautet: *Fines seu limites sunt de essentia creaturarum, limites autem sunt aliquid privativum, consistuntque in negatione progressus ulterioris*. Interim fatendum est, creaturam, postquam jam valorem a Deo nacta est, qualisque in sensus incurrit, aliquid etiam positivum continere, seu aliquid habere ultra fines, neque adeo in meros limites seu indivisibilia posse revolvi . . . . Atque hic valor, cum consistat in positivo, est quidam perfectionis creatae gradus, cui etiam vis agendi inest, quae, ut ego opinor, substantiae naturam constituit . . . Atque haec est origo rerum ex Deo et nihilo, positivo et negativo,*

* *Limiter, est refuser le progrès, ou le plus outre.* (Théod. *Abrégé de la controv.* V. *Obj.*)

perfectione et imperfectione, valore et limitibus, activo et passivo, forma (i. e. *entelechia, nisu, vigore*) *et materia seu mole, per se torpente. Illustravi ista non nihil origine numerorum ex 0 et 1, a me observata, quae pulcherrimum est emblema perpetuae rerum creationis ex nihilo dependentiaeque a Deo.* Wie hier (1847), setzt auch in seinen *Considérations sur l'esprit universel* (Nro. 56 Erdmann) Leibniz Gott und Nichts als die äussersten Extreme einander gegenüber. *Il y a une infinité de dégrés entre Dieu et le néant. — Dieu est l'être suprême, opposé au néant.* Ein für die kritische Erkenntniss der Theologie und Metaphysik wichtiger Gedanke. Er ist aber keineswegs ein Leibnizianer; er findet sich auch, wenn gleich nicht mit denselben Worten, bei anderen Philosophen und Theologen. So sagt z. B. Nic. Taurellus — und zwar noch logischer als Leibniz — in seinem *Triumphus philosophiae* (p. 151): „die einfachste, oder absolute Bejahung (*affirmatio*) ist die, welche ohne irgend eine Verneinung begriffen werden kann: ebenso ist die einfache oder absolute Verneinung die, welche keine Bejahung voraussetzt; jene kommt Gott allein zu, diese aber der ersten Materie der Physiker, dem Nichts der Theologen, denn das Nichts ist es, dem Alles abgesprochen wird." *Nihil enim est cui denegata sunt omnia.* So sagt auch der Philosoph und Theolog C. Abra de Rassonis nach J. Duns Scotus (in A. Heereboordi Meletem. Philos. Lugd. Bat. 1654 p. 249): „das unendliche Wesen steht weit ferner dem Nichts, als die Kreatur oder das endliche Wesen; der Abstand zwischen Gott und Nichts ist beiderseits unendlich, sowohl auf Seiten Gottes, als auf Seiten des Nichts; aber der Abstand zwischen dem endlichen Wesen und dem Nichts ist nur von Seiten des Nichts ein unendlicher"; so auch der katholische Theolog Petavius in seiner Theol. dogm. (de Deo Deique prop. l. I. c. 6. § 15): Gott allein hat nichts mit dem Nichts gemein: *solus ita est, ut cum nihilo nullum commercium habeat.* Ja, es findet sich jener Gedanke bereits ausgesprochen in dem alten, bei den Kirchenvätern und Neuplatonikern schon vorkommenden Satz, dass Gott eigentlich und zuletzt kein anderes Prädikat zukomme, als das *esse*, das Sein, denn das Gegentheil des Seins ist ja das Nichtsein oder Nichts. Was ist denn aber das Nichts? Ein kurzes allumfassendes Wort, womit der Mensch Alles das bezeichnet, was einen Mangel, eine Verneinung, ein Nichtsein ausdrückt, wie er z. B. von einem Dummen sagt: er versteht nichts, von einem Blinden: er sieht nichts, von einem unfruchtbaren Baum: er trägt nichts. Was ist also Gott? Ein kurzes, allumfassendes Wort, womit der Mensch alles das bezeichnet, was das Gegentheil von dem Worte Nichts ausdrückt. Gott ist das Gegentheil vom Nichts, und doch findest du seinen Sinn und Verstand nur im Nichts. „Können wir denn z. B. nicht vom Nichts sagen, dass es unveränderlich, dass

es unbeweglich, dass es nicht gemacht, dass es unverwüstlich und ewig, dass es sich selbst gleich und von den erschaffenen Wesen unterschieden sei?" (P a s s e r a t bei H u e t: Censura Phil. Cartes. c. V. § 3.) Findest du also nicht auch im Nichts die Prädikate der Gottheit? — Ich füge dieser schon früher geschriebenen Anmerkung noch Folgendes bei. T a u r e l l u s sagt in seinem eben citirten Triumph der Philosophie, wie Leibniz, dass die Principien aller Dinge, Gott ausgenommen, welcher reine Bejahung ist — *Deus enim est simplex affirmatio* — Sein und Nichtsein sind, weil die Verneinung zu ihrem Wesen gehört, indem jedes Ding nur Etwas ist, unzähliges Andere aber n i c h t ist. *Sic enim existunt, quaecunque causam se superiorem habent, ut unum quid, p l u r i m a vero n o n s i n t.* Ebenso sagt C a m p a n e l l a irgend wo: „der Mensch ist nicht Nichts, aber auch nicht ganz Sein oder Wesen (*ens*); sondern er ist d i e s e s Wesen oder e i n i g e s Wesen. Er ist aber einiges Wesen, weil er n i c h t alle Wesen ist. Daher ist das Nichtsein ebensogut als das Sein die Ursache, dass E t w a s ist. Ja das Sein ist an sich unendlich und unermesslich, wie Gott beweist, welcher reines Sein ist; begrenzt und bestimmt wird es nur durch das Nichtsein. Wenn daher der Mensch nicht am Nichts Theil nähme, so wäre er alle Wesen und allmächtig, allwissend und allwollend." Hier haben wir die wahre Bedeutung und Genesis des Nichts aufgeschlossen. Der Mensch ist Etwas, n i c h t Alles, nicht Stein, nicht Thier, nicht Sonne, nicht Luft u. s. w. Dieses Nichtsein existirt nur in der willkürlichen Vergleichung des Menschen mit anderen Wesen, ist nur etwas Subjektives, d. i. Vorgestelltes, Eingebildetes. Aber der Mensch verwandelt alles Subjektive unwillkürlich in Objektives, so also auch diese Verneinung alles ausser dem Menschen Existirenden vom Menschen in eine wirkliche Wesensbestimmung desselben: — der Mensch besteht aus Bejahung und Verneinung, er ist ein theilweises Nichts, nämlich nichts von Allem, was ich in dem unbeschränkten Raum meiner Einbildungskraft neben und ausser dem Menschen noch vorstelle oder noch vorstellen kann, aber von dem Menschen als von ihm ausgeschlossen verneine. Was aber vom Menschen, gilt von jedem anderen Ding. Jedes Urtheil ist zugleich ein negatives und positives. Sage ich: die Rose ist roth, so verneine ich die anderen Farben, indem ich die rothe bejahe. Jedes Ding ist aber — nämlich für den Menschen auf dem Standpunkt der Denkgläubigkeit, — der Nichtunterscheidung zwischen Denken und Sein — wie H e g e l sagt, ein Urtheil: alle Dinge bestehen daher, wie J. B ö h m sich ausdrückt, aus Ja und Nein. Jedes bestimmte Wesen oder Urtheil ist aber eine bestimmte Verneinung; abstrahire ich nun von dieser Bestimmtheit, denke ich das blosse Nicht, die blosse Verneinung für sich als Substantiv, so habe ich das Nichts. Das Nichts ist die logische oder sprachliche Verneinung, Gott die logische oder sprachliche

Bejahung, vergegenständlicht oder personificirt jene als Unwesen, als der Inbegriff aller Verneinungen, als der *abyssus nihilitatis*. dieser als positives Wesen, der Inbegriff aller Bejahungen, jener als Nichtsein, dieser als Sein. Gott ist das höchste Wesen im bejahenden, das Nichts das höchste Wesen im verneinenden Sinn. Das Nichts ist das *infinitum et indeterminatum negans, continens totum et omne non esse*; Gott aber die *causa, quae totum et omne continet esse*. (A. Heereboord l. c. p. 250.) Das Nichts ist daher so universell und unendlich wie Gott. Aber worin besteht seine Unendlichkeit? darin, dass es, wie gesagt, nichts weiter als ein universelles verneinendes Wort ist. So sagt man z. B. von einem hölzernen Eisen: es ist Nichts; von einem Todten: er ist Nichts mehr; von einem Armen: er hat Nichts; von einem Faulen: er thut Nichts; von einem Kranken: er isst Nichts; von einem Ungeschickten: er kann Nichts. Das Nichts hat in allen diesen Beispielen eine bestimmte Bedeutung: im ersten die Bedeutung des Widerspruchs, im zweiten die des Todtseins, im dritten die der Vermögenslosigkeit, im letzten die der Ungeschicklichkeit zu dieser oder jener Arbeit, Kunst, Wissenschaft. Aber es wäre höchst langweilig, namentlich in der Konversation, im Leben, wo man nicht viel Zeit für Worte hat, diese bestimmte Bedeutung immer auch mit bestimmten Worten auszusprechen. Das Nichts ist daher nichts weiter als eine hyperbolische Abbreviatur. Das sprachliche und logische Gegentheil des Nichts ist ursprünglich das Etwas; aber auch dieses ist ein blosses Wort, welches für sich selbst gar keine besondere Bedeutung hat. Wenn ich z. B. frage: hast du etwas gesehen oder gehört? so bedeutet dieses Etwas immer irgend einen bestimmten, namentlichen Gegenstand. Es giebt allerdings unzählige Dinge, wo der Gegenstand oder die Bedeutung des Worts und das Wort selbst streng zu unterscheiden sind; aber es giebt auch sehr viele Dinge, wo der Begriff oder Gegenstand des Worts und das Wort identisch sind, wo die Bedeutung des Worts lediglich im Wort selbst liegt: jene sind wirkliche Dinge oder Wesen, diese aber nur Wortwesen, für sich selbst aber Unwesen, blosse Nichtse oder Nullen. Der Centralpunkt, das ἓν καὶ πᾶν aller dieser linguistischen Nihilitäten ist aber das Nichts. Wenn man daher die Schöpfung aus Nichts, die Leibniz sogar mit seiner Dyadik, seiner Rechnung mit Null und Eins „gleichsam" mathematisch demonstriren wollte, und um deren willen wir uns diese Digression erlaubt haben, für das grösste Problem der christlichen Spekulation erklärt hat, so hat man vergessen, dass dieses Problem längst schon seine Lösung gefunden hat in den biblischen Worten: „Gott sprach: es werde Licht; und es ward Licht." „Durch das Wort sind alle Dinge gemacht." „Durch das Wort" heisst eben: aus Nichts. Das Nichts ist nur der Kommentar dazu. Das Wort ist an und für sich Nichts, denn es ist nicht die

Sache selbst, sondern nur das Zeichen derselben, hat also für sich selbst gar keinen Werth und Zweck, gar keine Realität. Das Wort aber, worin diese Nichtigkeit des Worts überhaupt vergegenständlicht und gleichsam verkörpert wird, ist das Wort Nichts; denn nur weil das Wort selbst nichts ist, giebt es auch ein Wort für Nichts. Das mysteriöse Nichts in der Schöpfung der Welt aus Nichts bedeutet daher nichts weiter als die unendliche Kluft zwischen dem Worte: *fiat* und dem wirklichen *fit*, zwischen dem Licht, das als ein Wort in meine Ohren, und dem Licht, das als ein Wesen in meine Augen fällt — eine Kluft, die darum auch nur eine *potentia infinita* aufzuheben oder auszufüllen vermag. Aber diese unendliche Macht ist nur die Macht der menschlichen Einbildungskraft, der gemeinen sowohl, als der spekulativen, denn diese allein ist es, welche aus Nichts Etwas, d. h. aus blossen Worten Wesen macht. — Wundere sich Niemand über diese ausführliche Anmerkung über Nichts! Dieses Nichts ist das Geheimniss der christlichen Theologie und Philosophie; dieses Nichts hat fast zwei Jahrtausende als ein heiliger Glaubensartikel die christliche Menschheit beherrscht; dieses Nichts bildet die Spitze der Differenz zwischen dem Heidenthum und Christenthum. *Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam*, selbst die Götter können nicht aus Nichts Etwas machen, sagte der kategorische, mit sich einige Heide. Nein! sagte dagegen der zwiespältige, zerrissene Christ; dieses Gesetz gilt nur in der Physik, aber nicht in der Theologie; was dem Menschen als Physiker Lüge und Unsinn, das ist für den Menschen als Theologen Wahrheit und Weisheit; was die Natur nicht vermag, das vermag die Allmacht, d. h. die menschliche Willkür und Einbildungskraft. *Naturae autor*, sagt der christliche Philosoph Gassendi gegen Lucrez, *legibus naturae non adstringitur, ac infinita pollet vi, qua infinitam illam quasi distantiam superet, quae interjacet inter aliquid et nihil.*

28. [S. 113.] In der Gnade nimmt das Individuum das Verhältniss zu Gott wieder zurück, in welchem es sich befindet, wenn es ihm die Gerechtigkeit als ein Attribut beilegt; denn in der Gerechtigkeit — sonst wäre sie ein leeres Wort — steht das Individuum Gott als ein berechtigtes, Gott aber als verpflichtet ihm gegenüber. Zugleich erwacht ihm jedoch auch das Bewusstsein von der Unangemessenheit dieses Verhältnisses; es fühlt sich vor Gott endlich, negirt, und in diesem Gefühle seiner Rechtlosigkeit ponirt es die Idee der Unendlichkeit in der Vorstellung der Gnade. So hat jede Position in Gott hier ihre Negation an einer zweiten entgegengesetzten Bestimmung oder Position. Die erste ist der Ausdruck der Relation Gottes auf den Menschen, die zweite der der Beziehung Gottes auf sich selbst, aber — wohlgemerkt! — selbst wieder nur im Vergleich und in der Beziehung zur

ersten; denn an sich selber ist sie gleichfalls wieder eine Relation auf den Menschen, da hier die Gnade, die wesentlich eine Beziehung auf den Menschen, kurz auf ein Objekt, woran sie sich bethätige, ausdrückt, ohne diese Beziehung gar nicht denkbar ist.

29. [S. 115.] Die einzelne Handlung als solche ist freilich nicht nothwendig, aber ihr Wesen, ihr Charakter, ist nothwendig. Die Totalität meines Handlungsvermögens, d. i. meines Wesens, geht nicht in dieser Handlung auf, sie ist daher, gegen die Totalität gehalten, eine nicht nothwendige, zufällige, Aber ihrem Gehalte, ihrer Bedeutung, ihrem Wesen nach, ist sie eine nothwendige von mir als einem Individuum, das selbst ein bestimmtes Wesen hat. Nun bin ich aber nicht nur ein bestimmter Mensch, sondern auch der Mensch überhaupt in einer bestimmten, individuellen Gestalt. Das Dasein des Menschen überhaupt in mir, dem bestimmten, ist vor Allem das Gewissen, das mir Vorwürfe macht über die Handlungen, zu denen mich meine individuelle Natur antreibt; ist die Liebe und Verehrung anderer Menschen wegen Gaben und Eigenschaften, die ich nicht oder wenigstens nicht in dem Grade, wie sie, besitze; ist die Erkenntniss meiner eigenen Schranke, das Bewusstsein, dass das Wesen des Menschen in mir sich nicht adäquat und vollkommen entfaltet und geoffenbart hat u. s. w. In Beziehung auf mich als Mensch überhaupt, d. h. inwiefern die allgemeinen Eigenschaften des Menschen als Gewissen und Anlage wenigstens in mir liegen, ist meine Handlung nicht nothwendig — andere Menschen, in denen sich die Eigenschaften, die in mir nur als Anlage vorhanden sind, zur Wirklichkeit entfaltet haben, würden anders, besser gehandelt haben in dem nämlichen Fall, als ich — in Beziehung auf mich aber, wie ich Mensch in dieser bestimmten Gestalt, in dieser Schranke bin, in Beziehung also auf mein bestimmtes Wesen ist sie nothwendig. Frei (zufällig, willkürlich) ist eine Handlung, wenn sie nicht der Totalität des handelnden Wesens entspricht; nothwendig, wenn sie dieser entspricht. Nur das Adäquate, das Vollkommene ist nothwendig. Wenden wir nun dieses auf das Verhältniss der Welt zu Gott an! Fasse ich die Welt als eine, als diese Welt, so ist sie freilich nicht nothwendig; denn sie ist dann nicht der *plenus effectus* des göttlichen Schöpfungsvermögens. Aber die Welt als diese fassen, das thut nicht der Gedanke, sondern die oberflächlichsteVorstellung und Einbildung. Die Welt ist das Universum, der absolute Inbegriff aller Gattungen, Arten, Individuen, aller vergangenen und künftigen, möglichen Entwicklungen und Revolutionen. Wie kann ich also, ausser mit der gegenstandslosesten leersten Einbildung, das Universum in das Prädikat: dieser Welt einfassen? So wenig Gott dieser ist, so wenig ist das Universum dieses; das eben ist das Wesen und der Begriff des Universums, dass

der Begriff der Endlichkeit und Diesheit von ihm verschwindet. Wäre die Welt d i e s e Welt, dann wäre auch der Act der Erschaffung d i e s e r Akt gewesen, Gott hätte *anno* so und so viel sie erschaffen und *anno* so und so viel würde er eine neue erschaffen: kurz so wäre die Handlungsweise Gottes eine successive, zeitliche, endliche, menschliche Handlungsweise — denn nur ich, dieses zeitlich bestimmte Individuum, bringe jetzt zu d i e s e r Zeit dieses W e r k hervor; nur in der successiven Reihe meiner Werke erscheint die Totalität meines Wesens — so wäre Gott ein rein individuelles Wesen, so gut wie Unser einer. Und als solcher wird er in der That da vorgestellt, wo aus einem blossen Willensact die Welt abgeleitet wird.

30. [S. 118.] Wen der hier gemachte Unterschied zwischen dem Menschen als denkendem und persönlichem Wesen noch befremden sollte, der denke nur unter anderem z. B. an die Kollision, in die der Mensch als erkennendes, denkendes Wesen mit sich als persönlichem, fühlendem Wesen geräth, wenn er das Werk eines aus irgend einem Grunde ihm nicht gleichgiltigen oder gar befreundeten Menschen, das er aber als ein schlechtes Buch erkennt, beurtheilen soll. Hier tritt der Unterschied, den wir eben im Denken erkannten und entwickelten, als ein Faktum in die Empfindung ein. So wehe es dem Kritiker als Menschen thut: er kann doch nicht anders als Denker, er muss das Werk verdammen. Das Denken oder die Erkenntniss bethätigt sich hier als die rücksichtslose Macht der Nothwendigkeit und Gerechtigkeit, als eine von mir unterschiedene Macht, der ich mit meinen Gefühlen, Interessen, Neigungen, in denen ich allein mein eigentlich persönliches Dasein habe, ebensogut wie der Andere, völlig gleichgiltig bin, kurz als eine rein u n p e r s ö n l i c h e Thätigkeit. Wäre zwischen mir als persönlichem und denkendem Wesen kein Unterschied, so könnte ich auch nicht von meinen persönlichen Verhältnissen abstrahiren, nicht ein Urtheil fällen, das meinen persönlichen Gesinnungen und Empfindungen widerspricht; ja ich wüsste gar nichts von dem Unterschiede zwischen Wahrem und Nützlichem oder Angenehmem, Objektivem und Subjektivem. Der Verfasser hat übrigens schon früher in einer Dissertation *De ratione universali* etc. 1828 diesen Gegenstand zu behandeln versucht, und hier unter anderen die Sätze ausgesprochen: *cogitans nemo sum. Cogito, ergo omnes sum homines* — Sätze, die natürlich nur von dem reinen Begriffe des Denkens giltig sind. Zusatz aus d. J. 1847: D. h. dem abstrakten Begriffe des Denkens. Der Denker als Denker ist allerdings Niemand — ein Ausdruck, der weit richtiger und gedankenmässiger ist als der: alle Menschen; denn im Denker ist ja abgesehen vom Menschen — aber dieser Denker hat auch nicht mehr Wirklichkeit, als der Niemand; ist nur ein Namen- und Gedankenwesen, was schon daraus deutlich erhellt, dass dieser Denker selbst für seine

Universalität und Nullität keinen anderen Beweis anführt, als die Sprache, als das Wort. Das Ich in dem *cogito* ist schlechthin allgemein, gilt für Keinen — d. h. keinen Bestimmten, Einzelnen, — und doch für Jeden; ganz richtig, aber nur in demselben Sinn, wie das Wort Baum für keinen und doch für jeden Baum, das Wort Stein für keinen und doch jeden Stein gilt; nur mit dem Unterschied, dass dort die Nullität und Universalität des Worts nicht auf ein Objekt, sondern auf das redende, denkende Subjekt bezogen wird. Ich bin allgemein, heisst daher: Ich bin oder: Ich ist ein blosses Wort. Will ich darum mit diesem Wort ein wirkliches Ich oder Wesen bezeichnen, so muss ich an die Sinne appelliren, um durch sie das vieldeutige, trügerische, sophistische Wort zurechtzuweisen. Wie viel hat man von dem Betrug der Sinne geredet, wie wenig von dem Betrug der Sprache, von der doch das Denken unabsonderlich ist! Und doch wie plump ist der Trug der Sinne, wie fein der Trug der Sprache! Wie lange hat mich die Allgemeinheit der Vernunft, die Allgemeinheit des Fichte'schen und Hegelschen Ich's an der Nase herumgeführt, bis ich endlich unter dem Beistand meiner fünf Sinne zum Heil meiner Seele erkannte, dass alle Schwierigkeiten und Geheimnisse des Logos in der Bedeutung der Vernunft ihre Lösung finden in der Bedeutung des Wortes! Darum ist mir das Wort H a y m's: „die Kritik der Vernunft muss zur Kritik der Sprache werden," in theoretischer Beziehung ein aus der Seele gesprochenes Wort. — Was aber den Gegensatz zwischen mir als empfindenden, persönlichen und mir als denkenden Wesen betrifft, so reducirt er sich im Sinne dieser Anmerkung und der angeführten Dissertation auf den krassen Gegensatz: im Empfinden bin ich Einzelner, im Denken Allgemeiner. Allein ich bin im Empfinden nicht weniger Allgemeiner, als ich im Denken Einzelner bin. Uebereinstimmung im Denken gründet sich nur auf Uebereinstimmung im Empfinden. Eine Vernunft ist nur dort, wo auch E i n Herz ist. Alle Geselligkeit beruht auf der Voraussetzung von der Gleichheit der Empfindung unter den Menschen. Die Meinung von dem Gegentheil kommt allein daher, dass man gewisse untergeordnete, partikuläre oder gar abnorme Empfindungen zum Maasstab der Empfindung überhaupt macht. Allein es giebt eben so gut Idiosynkrasieen des Denkens, als der Empfindung. Wie viele „unparteiische Prüfungen" und Kritiken missfälliger Lehren und Neuerungen haben ihren Grund nur in einer logischen Idiosynkrasie! Wie Viele verwerfen eine Sache bloss deswegen, weil sie das Wort derselben nicht „leiden" können! Es giebt verrückte Gedanken; warum soll es nicht auch närrische Empfindungen geben? Uebrigens giebt es keinen psychologischen Gegenstand, der schwieriger für die Erkenntniss ist, keinen über dessen Wesen wir weniger Gründliches wissen, als die Empfindung. (Vgl. z. Terminologie die Anmerkg. 36. H.)

31. [S. 126.] Ihrer ursprünglichen historischen, selbst schon vorchristlichen Bedeutung nach sind Himmel und Hölle offenbar nichts weiter als der (unwillkürliche) Ausdruck, die Dar- und Vorstellung von der Realität des Unterschieds zwischen Gut und Böse in einer dem rohen, sinnlichen Menschen fühlbaren Weise. Aber im späteren Christenthum verlor diese Vorstellung die ethische Bedeutung, die sie in Bezug auf den sinnlichen Menschen hat, und die Hölle wurde der Ausdruck der orthodoxen Bornirtheit, die soweit ging, dass Augustin und viele andere Theologen nach ihm die ungetauft gestorbenen Kinder zur Hölle verdammten, und folglich, da die orthodoxe Bornirtheit des Geistes nothwendig im Herzen in Hass und Bosheit ausschlägt, der Ausdruck der Bosheit und des Hasses. — Gegen den Aristoteliker Ernestus Sonerus, der die merkwürdige, übrigens aus dem Aristoteles abzuleitende Behauptung that, dass Gott nur ein spekulatives Leben zukomme, aber keine *virtutes morales* und keine *vita activa*, weil damit seine Seligkeit verloren ginge (s. Jac. Thomasii Orationes Lips. 1683. Orat. XXI. p. 505), und der die ewige Verdammniss deswegen verwarf, weil eine endlose Strafe mit einem endlichen Vergehen in keinem Verhältniss stände, vertheidigt Leibniz die Ewigkeit der Höllenstrafe (Theod. § 266) aus dem Grunde, dass die Dauer der Schuld die Dauer der Strafe zur Folge habe, dass die Verdammten nicht aus ihrem Elende gezogen werden könnten, weil sie Sünder blieben. Allein die wahre Pein in Folge der Sünde ist das Gefühl der Schuld. Da aber, wo immer gesündigt wird, wird nicht mehr gesündigt. Die Schuld ist die wahre Hölle, aber zugleich auch das Fegfeuer des Sünders. Ohne Gewissen giebt es keine Empfindung der Schuld, ohne eine Empfindung des Guten keine Empfindung des Bösen und seiner Qual; ja die schrecklichste Qual, die Qual der Schuld, des bösen Gewissens ist nur die indirekte Empfindung des Guten und seiner Allmacht. Das Gute wäre eine höchst beschränkte und elende Macht, wenn das Böse sich rein und absolut von ihm lostrennen, und, so zu sagen, ein Reich für sich selber gründen könnte. Wenn also die Qual der Qual nur der auch im Bösen noch unaustilgbare Rest des Guten ist, so muss die Hölle auch, um Hölle zu sein, den Gegensatz gegen sich in sich tragen, und ein von allem Guten, wie von aller vernünftigen, erlösenden Thätigkeit und Wirklichkeit absolut ausgeschlossenes und auf sich allein concentrirtes Reich des Bösen ist daher das greuelvollste Phantom, das die Macht der Phantasie — eine noch lange nicht genug erkannte Macht — aus ihrem Schattenreich hervorgerufen hat. In Beziehung auf Leibniz ist noch zu bemerken, dass er übrigens auch in dieser Materie seiner, als eines Denkers, würdige Ansichten hat, wie wenn er sagt (T. VI. p. 84): *Neminem damnari nisi a se ipso*, ferner: *Les*

péchés trainent naturellement leur châtiment après eux par une espèce d'harmonie préétablie et ces châtimens tendent toujours au bien (ist dies aber bei den Höllenstrafen der Fall?), ferner: *Ceux qui ne connoissent point les perfections de la Divinité s'en punissent eux-mêmes.* (T. V. p. 53, 54.) — Gedanken, die sich übrigens schon bei Scotus Erigena, der in seiner Schrift De praedestinatione (ich glaube c. 16) sagt: *In omni enim peccatore simul incipiunt oriri peccatum et poena ejus, quia nullum peccatum est, quod non se ipsum puniat*; selbst auch schon bei Augustin finden.

32. [S. 126.] Leibniz äussert sich jedoch auch zweifelhafter und gelinder über Spinoza, zu dem sich Leibniz selbst früher einmal hingeneigt hatte, und sagt, dass er in Betreff dieser Materie dunkel sei. *Car il donne la pensée à Dieu après lui avoir ôté l'entendement. Cogitationem, non intellectum concedit Deo.* Théod. § 173. Ebendaselbst § 174 sagt Leibniz von Spinoza, dass er eine *nécessité métaphysique* in den Ereignissen (*dans les évènemens*) suchte. Und die Absurditäten, die Bayle aus Spinozas Lehre folgerte, beruhen auf dieser Auffassung. Leibniz wendet hier jedoch seinen Begriff von der metaphysischen Nothwendigkeit auf Spinoza an. Aber eine metaphysische Nothwendigkeit kann man im Sinne Spinoza's nur in den Handlungen der Substanz selbst finden, oder nur da, wo an sich selbst, dem Inhalte nach, Wesenheit und Wahrheit ist, in den Gegenständen der Erkenntniss und Vernunft, wie z. B. in der Mathematik, aber nicht in den blossen Faetis und Begebenheiten, die von den Vernunftobjekten sich ebenso unterscheiden, wie die Modi von der Substanz dadurch sich unterscheiden, dass ihr Sein nicht in ihrem Begriffe oder Wesen liegt. Nothwendig im Sinne Spinoza's ist nur das, dessen (objektiver und wesenhafter) Begriff das Sein enthält. Aber diese Nothwendigkeit kommt keineswegs den *évènemens* noch überhaupt den endlichen Dingen zu, deren Wesen vielmehr darin besteht, dass sie gedacht werden können, ohne dass sie sind, wo also keineswegs an sich die Möglichkeit des Andersseins ausgeschlossen ist; obgleich das an sich selber Zufällige der äusserlichen, bis ins Unendliche gehenden Verkettung der Endlichkeit nach nothwendig ist, was aber eine Nothwendigkeit ganz anderer Art ist. Wenn man freilich wie Bayle die absolute Nothwendigkeit bis auf die nicht absoluten, endlichen Dinge ausdehnt, so kommen natürlich Absurditätiten heraus; aber liegt die Quelle dieser Ungereimtheiten in Spinoza oder nicht vielmehr in Bayle, wenn er was Spinoza vom Lichte sagte, auch von den Farben und ihren Nüançen gesagt wissen will?

33. [S. 128.] Der Unterschied, den Leibniz zwischen der moralischen und metaphysisehen Nothwendigkeit macht, ist keineswegs grundlos; nur die nähere Bestimmung dieses Unterschiedes

hält einer strengeren Kritik nicht Stand. Leibniz sagt, dass das Gegentheil der metaphysischen Nothwendigkeit unmöglich ist oder sich widerspricht, das Gegentheil der moralischen Nothwendigkeit unziemlich oder unpassend (*inconveniens*: Causa Dei § 21). Aber dies ist nur eine theologisch-diplomatische Phrase; denn Leibniz sagt ja selbst an anderer Stelle (Ep. 17 an Des-Bosses): *Quae mala sunt, sapientem nec facere credendum est.* In der That ist auch von dem moralisch Nothwendigen das Gegentheil unmöglich; es widerspricht sich, dass der Gute anders als gut handeln sollte; wie das Wesen, so die That; der Gute kann nur gut, sich selbst gemäss handeln. Wie es, um mit Spinoza zu reden, aus der Natur des Dreieckes folgt, dass seine drei Winkel gleich sind zweien rechten: so folgt es aus der Natur des vernünftigen Wesens, dass seine Handlungen vernünftige, des guten, dass seine Handlungen gute sind, nur mit dem Unterschiede, der sich übrigens für den vernünftigen Menschen von selbst versteht, dass diese letztere Nothwendigkeit mit Wissen und Willen, ja sein Wissen und Wollen selbst ist. Freiheit ist nichts anderes als Einheit. Wer nicht mit sich Eins ist, der ist unfrei. Wo ist denn überhaupt ein Wesen frei? Da, wo es in seinem Essè ist. Mein Element ist meine Freiheit; wo mein Element ist, da ist meine Heimath, mein Ursprung, mein Gott, und nur wo mein Gott ist, ist meine Freiheit. Frei, im strengsten Sinne, ist der Philosoph nur im Philosophiren, frei der Künstler nur im Schaffen; im Uebrigen findet er sich gebunden, beschränkt, gedrückt, weil er sich hier nicht in seinem immanenten Verhältnisse befindet, weil er hier nicht in seinem ursprünglichsten und eigensten Elemente ist. Einheit des Inneren und Aeusseren, des Bedürfnisses und Verhältnisses, des Triebes und des Gegenstandes, des Wesens und der That, der Pflicht und Neigung, des Gesetzes und Willens, sonst nichts ist Freiheit. Selbst die sinnliche Freiheit offenbart das Wesen der Freiheit. Ein Wesen in eine Sphäre versetzen, die seiner Natur widerspricht, heisst es seiner Freiheit berauben. Woher die Qual der Gefangenschaft? Weil sie unnatürlich ist. Wann handelt der Mensch frei? Nur dann, wann er nothwendig handelt; denn nur dann entspringt die Handlung aus meinem Innersten, ist sie der bündige, schlagende, präcise Ausdruck meines Wesens, meiner Selbst, eine Handlung, von der Ich im vollen Sinne der Urheber bin. Wie tief ist Spinoza auch hierin, wenn er sagt, dass nur die Handlung frei sei, die ganz aus der Natur eines Wesens für sich allein abgeleitet und erklärt werden kann! Also nur der Mensch handelt frei und ist ein freier Mann, der, ungeachtet äusserlicher Hindernisse und Nachtheile, sie seien welcher Art sie wollen, also mit Opfern, die seinem wahren Wesen, das er als seine Bestimmung erkennt, entsprechende Sphäre sich giebt und behauptet, beseitigend Alles,

was ihm widerspricht. Freiheit und Wahrheit ist daher identisch; nur der Wahrhafte ist frei; aber der Wahrhafte handelt mit der Strenge metaphysischer Nothwendigkeit; seine Handlungen sind der adäquate, untrügliche, unwillkürliche Ausdruck seines Wesens. Die Nothwendigkeit ist überhaupt nichts Anderes, als der Ausdruck der Freiheit. Was im Wesen, in der Idee Freiheit ist, das ist und erscheint in der Zeit, in der Entäusserung, in der Succession, als Nothwendigkeit. Jede Freiheit, die nicht zugleich Nothwendigkeit ist, ist ein kindischer Traum, ein blosser Wahn der Freiheit. Gerade das, was die eitlen Freiheitsschwindler auf dem Gebiete des Intellektuellen als triste, todte Nothwendigkeit fassen und welchem sie die Freiheit als das wahre Princip entgegensetzen wollen, gerade das ist der höchste Triumph der Wahrheit, der Ausdruck der Freiheit im Intellektuellen. Das Freie im Gedanken, das Freie in und an sich, ist in seiner Aeusserung, seiner Erscheinung, seiner Offenbarung für uns das Nothwendige.

34. [S. 147.] Es ist hier der Ort, auch der Gedanken L.'s über die Logik zu erwähnen. Die theoretische Philosophie, im Unterschiede von der praktischen, stützt sich nach ihm *sur la véritable analyse dont les mathématiciens donnent des échantillons, mais qu'on doit appliquer aussi à la métaphysique et à la théologie naturelle, en donnant de bonnes définitions et des axiomes solides.* (T. VI. p. 246.) Er tadelt daher Malebranche, Arnauld und Locke, dass sie Descartes, welcher die Definition der allgemeinen metaphysischen Bestimmungen unter der Voraussetzung, dass sie allgemein bekannt wären, vernachlässigte, gefolgt wären und ihre Ideen nicht vermittelst der Definitionen fixirt hätten. *J'ai fabriqué*, sagt er von sich, *quantité de définitions, que je souhaite de pouvoir ranger un jour.* (T. VI. p. 216.) Die Definitionen unterscheidet er „in nominale, welche nur die Unterscheidungsmerkmale einer Sache enthalten, und in reale, aus welchen erhellt, dass die Sache möglich ist. Die nominalen Definitionen reichen nicht zur vollkommenen Erkenntniss hin, ausser wenn es schon wo anders her bekannt ist, dass die definirte Sache möglich ist. Hieraus ergiebt sich auch der Unterschied zwischen wahrer und falscher Idee; wahr ist sie nämlich, wenn der Begriff möglich ist (*cum notio est possibilis*), falsch, wenn er einen Widerspruch enthält. Die Möglichkeit einer Sache erkennen wir aber entweder *a priori* oder *a posteriori*. *A priori*, wenn wir den Begriff in seine Bestandteile auflösen oder in andere Begriffe, deren Möglichkeit bekannt ist und in denen wir nichts Widerstreitendes erkennen; und dies geschieht unter Anderem, wenn wir die Weise, wie eine Sache hervorgebracht werden kann, einsehen, daher die *definitiones causales* besonders nützlich sind; *a posteriori*, wenn wir die wirkliche Existenz einer Sache in Erfahrung

bringen. Es giebt jedoch auch eine deutliche Erkenntniss von undefinirbaren Begriffen (*notionis indefinibilis*, doch wohl nicht *indesinibilis*), wenn nämlich der Begriff ein primitiver ist oder *nota suis ipsius*, d. h. wenn er unauflöslich ist, oder nur durch sich selbst erkannt wird, *atque adeo caret requisitis* (nicht mehr Begriffe hat, die zu ihm erfordert werden oder in ihn eingehen). Die Erkenntniss eines deutlichen primitiven Begriffes ist die intuitive, und diese Begriffe oder *prima possibilia* sind nichts Anderes als die absoluten Attribute Gottes, als die ersten Ursachen und der letzte Grund der Dinge." (Medit. de cognit. verit. et ideis.) Die logische Form (besonders die Definition) ist nach Leibniz bei Streitigkeiten von grossem Nutzen. *Ego certe legitimam disputandi formam appellare soleo judicem controversiarum.* (T. VI. p. 72.) Die Lehre von den Schlüssen ist ihm eine ebenso demonstrative Wissenschaft wie die Arithmetik und Geometrie. (Ep. I. ad J. C. Langium.) Den Syllogismus hält er keineswegs, sowohl aus Gründen der Vernunft, als aus eigener Erfahrung, für unbrauchbar zur Entdeckung der Wahrheit. (Resp. ad V. Ep. Bierling.) An den bisherigen Logiken vermisste er besonders die praktische Logik, die Dialektik der moralischen Gewissheit, die Lehre von den Graden der Wahrscheinlichkeit. (T. VI. p. 246. und T. V. p. 403.) Die Fundamente seiner Wahrscheinlichkeitslogik giebt er in einem Briefe an Placcius. (T. VI. p. 36.)

35. [S. 163.], ‚Da der Dichtkunst malerische Hülle
Sich noch lieblich um die Wahrheit wand!
Durch die Schöpfung floss da Lebensfülle,
Und was nie empfinden wird, empfand."

Wie viel hat man nicht vom Idealismus und Pantheismus als Verirrungen der spekulirenden Vernunft geschwatzt! Und keiner dieser Schwätzer bedachte, dass auch die Empfindung ihren Idealismus und Pantheismus hat. Aber was ist auch schwieriger zu erkennen, als die Metaphysik der Empfindungen? Und was natürlicher, als dass die Menschen im Denken verleugnen, was sie im Empfinden eingestehen? Denken erfordert Arbeit, Empfinden nicht. Im Empfinden ist der Mensch zu Hause, im Denken in der Fremde. Was Wunder, wenn sie sich daher hier gewöhnlich nicht zu orientiren wissen.?

36. [S. 166.] Nach der Leibniz-Wolfischen Psychologie sind die Sensationen *repraesentationes compositi in simplici.* (Wolf Psychol. rationalis § 83.) *Sensationes sunt perceptiones objectorum externorum* (*mutationem organis sensoriis inducentium.*) (§ 62.) (und W. Psych. empirica § 24. § 63. § 67.) Die spätere empirische Psychologie dagegen (s. z. B. Jacob: Grundriss der Erfahrungs-Seelenlehre, (Halle 1795). § 116 etc.) unterschied richtig zwischen subjek-

tiven Empfindungen (Gefühle) und objektiven oder Erkenntnissempfindungen. Allein jede objektive oder Erkenntnissempfindung ist doch auch zugleich eine subjektive und ursprünglich, zuerst, nichts Anderes als eine subjektive Empfindung. Die Gesichtsempfindung des Lichtes würde für mich, wenn ich zum ersten Male es erblickte, keine objektive Wahrnehmung enthalten, sondern ein blosses schmerzliches Gefühl ausdrücken.* Dem Kaspar Hauser — und das sind unleugbare Fakta — waren anfangs die meisten Gesichts-, Gehör-, Geschmacks-, Geruchs-Empfindungen nichts als Pfähle ins Fleisch, Wunden, schmerzliche Gefühle. Eine objektive Empfindung ist nichts Anderes als eine apathische oder wenigstens nicht merklich schmerzliche oder lustige Empfindung; geht sie ins Pathos über, so übertäubt gleichsam das Gefühl die objektive Empfindung, schlägt sie nieder. Die objektiven Empfindungen, besonders des Auges, Ohres, sind darum an ein gewisses Maass des Objektes gebunden; wird dieses überschritten, so vergeht Einem Sehen und Hören. Ueberdies fragt es sich, ob es wirklich Empfindungen giebt, die man als blosse Gefühle, welche gar keine, wenn auch noch so dunkle, Erkenntnis ausdrücken, den Erkenntnissempfindungen entgegensetzen darf. Um hierüber ins Reine zu kommen, ist es vor Allem nothwendig, nicht die menschliche Seele allein im Auge zu haben; denn wir leben in einer höheren Region schon, als der der blossen Empfindung, in der Region des klaren deutlichen Bewusstseins, wo wir uns offenbar dem Gefühle entfremden, und das *lumen naturae* der Empfindung vor dem Sonnenglanze des Bewusstseins erbleicht. Aber in der thierischen Seele ist die subjektive Empfindung des Schmerzes und der Lust die Erkenntnissempfindung selbst. Das Bedürfniss des Thieres ist sein Sinn; das Nöthige allein sein Objekt. Die Infallibilität der thierischen Vernunft beruht auf dieser ausschliesslichen Beschränkung auf das Eine, was Noth thut. *Ne sutor ultra crepidam*, das ist die Devise der Thierwelt. Das Gefühl des Mangels ist in dem Thiere der Stern der Weisen, der es an die Krippe seines Heilands führt. Der Mangel ist ein bestimmter und um so bestimmter, je beschränkter und bestimmter das Thier selbst ist; das Gefühl des Mangels folglich auch ein schlechthin bestimmtes, und eben in dieser Bestimmtheit liegt der Fingerzeig Gottes, die untrügliche, apriorische Erkenntniss des bestimmten fehlenden Objektes, und in seiner Lust am Genusse des Objekts die apodiktische Gewissheit, dass der Gegenstand der seinige, der wahre, dieser und kein anderer ist. Die Triebe der Thiere sind *termini technici*, die auf's

* S. hierüber auch Tetens: Philos. Versuche über die menschliche Natur. Leipzig 1777. 1. B. S. 2 6.

Bestimmteste die Gegenstände ihrer Bedürfnisse bezeichnen und ausdrücken. Die Gefühle unterscheiden sich von den (objektiven) Empfindungen weniger durch sich selbst, als durch die Natur ihrer Gegenstände. Je näher mir ein Objekt liegt, je mehr es mit mir und meinem Selbstinteresse zusammenhängt, je wesentlicher es mir ist, desto interessirter, desto egoistischer, desto unabsonderlicher von mir, desto subjektiver also, ist auch meine Erkenntniss, meine Vorstellung, meine Empfindung von ihm. Und eine solche interessirte Empfindung, eine solche, bei der ich selbst, (in konkreterer Form) mein Leben, betheiligt ist, eine mir nahe, mir ans Herz gehende, mit meinem Sein identische Empfindung eines (eben deswegen mir wesentlichen, mir nahen oder unmittelbaren nächsten) Objekts, ist, obwohl an sich, für den denkenden Betrachter, eine Vorstellung, für mich ein Gefühl. Das allernächste Objekt ist mir aber der eigene Leib. Die Vorstellungen von den Zuständen desselben äussern sich daher als Vergnügen und Schmerz; sind, als unmittelbar mich selbst betreffende Vorstellungen, Gefühle. Wir sind hier zugleich Richter und Partei, unser Urtheil daher bestochen, rein subjektiv. Empfindungen von Gegenständen dagegen, die uns entfernt liegen, d. h. an die uns nicht das unmittelbare Lebensinteresse bindet, sind freie, d. i. objektive, Erkenntnissempfindungen; oder richtiger eigentliche Vorstellungen. Das Gefühl involvirt und repräsentirt daher auch, wie die Vorstellung, den Gegenstand; der Unterschied kommt nur von dem Verhältniss, in dem ich zu dem Gegenstand stehe, — ein Verhältniss, das aber im Gegenstande selbst zugleich gegründet ist. Bei den Thieren nun, den niedrigen wenigstens, sind nur die Gegenstände ihres Bedürfnisses die Gegenstände ihrer Sinne — die Augen selbst, wenn sie welche haben, sind nichts Anderes als die äussersten Vorposten und Tirailleurs ihrer Fressorgane, die idealen, die in die Ferne sich erstreckenden Fangwerkzeuge. Die Erkenntnisse und Vorstellungen der Thiere von selbst räumlich entfernten oder *a posteriori* unbekannten Gegenständen sind daher, weil diese ihre Gegenstände ihnen wesentlich nahe und nothwendige sind, als identisch mit ihrem Selbsterhaltungstrieb, blosse und zwar unfehlbare, schlechterdings bestimmte und gewisse Gefühle. Aber wie die Vorstellungen und Empfindungen der Thiere blosse Gefühle sind, so können auch hinwiederum die Gefühle selbst im Menschen gewisse, wenn auch höchst beschränkte, Arten der Erkenntniss sein. Mir gefällt dieses Gedicht nicht, aber ich kann keinen Grund angeben, warum: ich fühle das Mangelhafte bloss. Aber ein Anderer erkennt den Grund; er kann mein Gefühl entzaubern. Mein Gefühl war eine unaufge-

löste, verwickelte, konfuse Vorstellung. Die Gefühle der Antipathie und Sympathie, die wir oft beim ersten Anblick eines Menschen empfangen und die freilich je nach der Beschaffenheit des empfindenden Subjekts oft mehr oder weniger trüglich sind, sind nichts Anderes als Eindrücke und Vorstellungen von der Totalität eines Menschen, die aber eben deswegen nur konfus sein können.* Erst später rechtfertigt sich unser Gefühl, d. h. der Knaul unserer konfusen Vorstellungen löst sich nach und nach in die deutlichen Vorstellungen der einzelnen Eigenschaften dieses Menschen auf; was Gefühl war, ist jetzt Erkenntniss; unsere Seele daher auch wieder im Elemente der Freiheit, die ihr der Druck des Gefühls geraubt hatte. Wir thun und unterlassen oft etwas, ohne zu wissen warum. Erst mit der Zeit finden wir den wahren Grund; der Grund war auch früher schon in uns, aber nur eine konfuse Vorstellung, die sich erst später entfaltete und dadurch ein Gegenstand des Bewusstseins wurde. Die (körperlichen) Gefühle des Schmerzes und Vergnügens geben uns freilich keine anatomische und physiologische Einsicht in unseren Körper — sehen wir doch selbst im Gebiete des Moralischen, also da, wo wir recht gut sehen könnten, die Splitter in den Augen Anderer, aber nicht die Balken in unseren eigenen — denn das Gefühl ist nur der specielle Ausdruck einer speciellen Affektion des Körpers; aber gerade wegen dieser seiner Specialität ist das bestimmte Gefühl ein Naturlaut, der seinen Gegenstand charakterisirt, aber für uns; ein ἅπαξ λεγόμενον, dessen Bedeutung wir nur auf mittelbare Weise (als Aerzte, Physiologen) erkennen. Die Gefühle im Besonderen sind die allerfeinsten Wahrnehmungen und Vorstellungen der allerfeinsten Differenzen. Das Gefühl ist ein *doctor subtilissimus*. Nur wegen seiner ausserordentlichen Spitzfindigkeit verstehen wir oft nicht diesen Doktor. Gleich wie dem, der von einer Philosophie nur die allgemeinsten Sätze oben abschöpft, kurz dem oberflächlichen Menschen, jede specielle Bestimmung und Unterscheidung als Sophistik, als ein objektives Nichts erscheint, weil sein plumper Sinn keine Bestimmung, keinen Unterschied mehr wahrnimmt: so erscheinen uns denn auch die Gefühle als nur subjektiv, nur weil sie in die speciellsten Differenzen eingehen, die allerdings auch an sich selber kein Objekt der eigentlichen Erkenntniss sind. Selbst die Gefühle der Idiosynkrasie sind nicht grund- und gegenstandslos. Es giebt freilich welche, die man als blosse Kaprizen ansehen kann. Leibniz selbst erzählt von Leuten,

* Die Gefühle der Sympathie und Antipathie haben übrigens sehr häufig ihren Grund in der Ideenassociation, so dass der angenehme oder unangenehme Eindruck eines Gegenstandes nur ein zufälliger ist. S. hierüber Locke: L'entendement humain L. II. ch. 33. und Maaß, über die Leidenschaften. I. Th. § 10.

qui n'ont pu soutenir la vue d'une épingle mal attachée (T. VI. p. 325); Petrarca (in seiner Schrift *De remedio contra unam sive alteram fortunam* lib. II.) von einem Manne seiner Zeit, der den Gesang der Nachtigall nicht ausstehen konnte, dem aber keine Musik angenehmer war, als das Geschrei der Frösche; Zimmermann (Von der Erfahrung in der Arzneikunst. IV. B. 14 K.) von einem Menschen, der das Reden nicht leiden konnte. Aber im Wesentlichen bezieht sich die Idiosynkrasie auf gewisse Dinge, die an sich selber — sei es nun z. B. in der Farbe oder im Geruch oder in der Gestalt — etwas Besonderes, eine pikante Eigenthümlichkeit haben, die ein anderes Subjekt, je nach seiner Besonderheit, so oder so afficirt. Ob angenehm oder nicht, ist eins: immerhin ist dieses partikuläre Gefühl die Wahrnehmung einer partikulären Eigenschaft des Objekts, einer Differenz, wodurch dieses Ding sich vor allen anderen auszeichnet. Die meisten Menschen haben eine Scheu vor den Amphibien, nicht ohne Grund: sie sind grossentheils schädlich, oder doch höchst bizarre, paradoxe Geschöpfe. Wie oft warnt und bewahrt uns in zweifelhaften Fällen ein Gefühl des Ekels vor dem Genusse schädlicher Stoffe! Was sind also solche Gefühle Anderes, als unmittelbare, schlechtweg entschiedene, kategorische (Negation oder Affirmation einschliessende) Vorstellungen, gleichsam *signa prognostica* besonderer Qualitäten; Vorstellungen, die freilich die Gegenstände nur in ihrer Beziehung auf uns, die aber doch ein Resultat ihrer objektiven Eigenschaften ist, darstellen und deswegen Gefühle sind und heissen. — Aber obgleich auch die Gefühle Repräsentationen sind, so ist es dessen ungeachtet wesentlich, zwischen Gefühl und Empfindung, Empfindung (als dem subjektiven) und Vorstellung (als dem objektiven Ausdruck des Objekts) scharfe Grenzen zu ziehen. Leibniz selbst sagte ja, dass es unendlich verschiedene Stufen und Grade der Vorstellungen gäbe, und unterschied Vorstellung und Empfindung. Die noch zur Zeit der Leibniz-Wolfischen Philosophie emporgekommene empirische Psychologie machte indess dieser mit Recht den Vorwurf, dass sie der Perception eine zu unbeschränkte und allgemeine Bedeutung gegeben und die Thätigkeiten der Seele nicht gehörig unterschieden habe. (S. Tetens: Philosoph. Versuche über die menschliche Natur. I. B. p. 4, 8—11. Meiners' Grundriss der Seelenlehre p. 25.) Die empirische Psychologie fasste jedoch auch die Vorstellung der Monade in einem dem Sinne Leibnizen's wenigstens nicht entsprechenden, höchst beschränkten und subjektiven Sinne auf, indem sie dabei an keine anderen Vorstellungen dachte, als an solche, wie wir etwa von einem Pferde, der Sonne, einem (diesem oder jenem gleichgiltigen) Menschen haben. Sie dachte nicht daran, dass diese Vorstellungen nicht die Gattung,

sondern selbst nur eine besondere Art der Vorstellung, im Sinne Leibnizen's wenigstens, ausdrücken. Die Vorstellung der Monade von einer anderen ist keine gleichgiltige, sondern wesentlich nothwendige; eine Vorstellung von ihrem *alter ego*. Ich kann sein ohne die Vorstellung einer Sonne, eines Pferdes; aber die Monade kann nicht sein ohne ihre Vorstellungen. Die Vorstellung wurde zwar Abschnitt 11 mit Reminiscenzen verglichen, aber man gebe dieser einen allerdings begründeten Mangel der Monadologie aussprechenden Vergleichung nicht mehr Bedeutung, als ihr gebührt und übersehe nicht die Beziehung, in der sie allein giltig ist! * Der Gedanke Leibnizen's, dass die Repräsentation oder Perception das Wesen der Seele ist, ist allerdings ein tiefer. Er erscheint nur einseitig, wenn man die Vorstellung selbst in einem beschränkten Sinne erfasst und nicht bedenkt, dass der Gegenstand der Vorstellung das Universum, das Unendliche ist, das qualitativ Unendliche der Gegenstand der deutlichen, adäquaten, das quantitativ Unendliche der der konfusen Vorstellung.

37. [S. 171.] Der innige Zusammenhang des (an sich oder relativ, in Bezug auf ein anderes organisches Wesen, in wiefern es ihm nicht bloss zu seinem Aufenthaltsort, sondern zu seiner ganzen äusseren Lebenssphäre dient) Unorganischen und Organischen giebt sich besonders in der Bestimmtheit kund, mit welcher eine bestimmte Pflanzenspecies nur an eine bestimmte Erdart, ein bestimmtes Thier nur an eine bestimmte Pflanze oder ein bestimmtes Thier gebunden ist — eine Bestimmtheit, auf der die qualitative Beschränktheit, aber eben deswegen die quantitative Unbeschränktheit, die unendliche Vielartigkeit des Thierlebens beruht. Das Geschlecht der Raupentödter (oder Schlupfwespen nach Einigen): Ichneumon, z. B. legt die eine Art in diese, die andere in eine andere Raupenart ihre Eier — einige selbst in die Eier der Schmetterlinge — und lebt in ihnen als Larve — obwohl es auch hiervon Ausnahmen giebt, indem einige kleine Raupentödter keine Raupe verschonen, und bisweilen in einer und derselben Raupenart verschiedene Raupentödter, die aber vielleicht nicht sehr von einander verschieden sind, sich vorfinden sollen. Auch die vielbefeindete Blattlaus birgt und ernährt in ihrem eigenen Fleisch und Blut eine Art — den *J. Aphidum* — vom Ei bis zum Stadium der Reife, wo der lästige Gast endlich ausschlüpft, aber die arme Blattlaus jetzt auch eine ausgefressene, leere Hülse ist. Die Milben leben, eine Art in den Büchern, eine

* Sie ist vielmehr beziehungslos, schlechtweg giltig; sie ist durchaus treffend, sie bezeichnet den Grundmangel der Leibniz'schen Philosophie. Die Leibniz-Monaden leiden nur zum Schein, aber sie handeln auch nur zum Schein; sie sind nicht Substanzen, sie stellen nur Substanzen vor; sie sind Komödianten. (1847.)

andere auf dem Maulwurf, eine andere auf der Fledermaus u. s. w., eine andere in der Krätze, *Acarus scabiei.* Aber nicht nur an bestimmte Thiere, sondern selbst an ganz bestimmte, specielle Theile bestimmter Thiere ist bestimmtes animalisches Leben gebunden. Eine Art Fliegen legt ihr Ei in die Nasen der Schafe, eine andere in den Schlund der Hirsche, eine andere in den Afterdarm der Pferde. (S. z. B. *Fauna Boica* von Franz von Paula Schrank III. B .I. *Oestrus* p. 38 u. s. w.) Die Fledermaus hat an sich mehrere Arten von Milben, die übrigens selbst wieder ihre eigenen Milben haben, wovon die auf ihren Flügeln verschieden ist von der, die sich in den Haaren, und von einer anderen, die sich in ihrem Zahnfleisch befindet. *Pediculus humanus* vertauscht nicht seinen Wohnplatz mit *Pediculus pubis* und dieser nicht mit jenem, ähnlich den Eskimos, die den Thran ihres Seehunds mit nichts vertauschen. Jede Thierart hat daher sicherlich ihre eigene Lausart. Dass auch die Polypen schon Läuse haben, hat schon J. C. Schäffer (s. dessen: Blumenpolypen in den süssen Wassern. Regensburg 1755.) beobachtet. Die Eingeweidewürmer, die wahrscheinlich (denn eine Beobachtung der neuesten Zeit macht eine Ausnahme) nur in den thierischen Leibern leben und leben können, leben gleichfalls die einen in diesem, die anderen in jenem Thiere, so dass wohl jede Thiergattung ihre eigenen Arten von Würmern hat, die einen in diesem, die anderen in jenem Theile. Von den menschlichen Eingeweidewürmern lebt z. B. die eine Art im Blinddarme und in den dicken Gedärmen, die andere im Blute, die andere (der Fadenwurm, *Filaria Dracunculus*) meist im Zellgewebe der Haut, besonders an den Gliedern. Auch das Auge hat seine Entozoen. Die älteren Naturforscher, z. B. Linné (Vollst. Natursystem von Müller VI. Th. II. B. p. 903), Schäffer (Die Egelschnecken in den Lebern der Schafe. Regensb. 1753. p. 24) leiteten die Eingeweidewürmer in den Thieren und Menschen von Aussen ab. Aber die späteren Naturforscher erkannten sie als angeschaffen, angeboren, die neueren als thierische Erzeugnisse, als Produkte einer *generatio aequivoca* oder *originaria.** Aber wie die grösseren Thiere, so können auch die kleineren und allerkleinsten Infusionsthierchen wieder andere noch kleinere, vielleicht uns unsichtbare Thiere auf und selbst in sich haben. *Per microscopia*, sagt Leibniz, *videmus animalcula alias insensibilia, et nervuli horum animalculorum et alia forte natantia in ipsorum humoribus animalcula videri non possunt.* Die Kleinheit ist

* Nach den Beobachtungen der neuesten Naturforscher ist es jedoch wahrscheinlich, dass auch die Entozoen nicht durch Urzeugung entstehen, dass sie sehr verschiedenartige Entwicklungsstufen durchlaufen und viele sogar den thierischen Körper von Zeit zu Zeit verlassen und sich in das umgebende Wasser begeben.

der Natur keine Schranke. So gut die Materie bis ins Unglaubliche sich zertheilen und vervielfältigen lässt, so gut ein Gran Moschus 20 Jahre lang, wie T. Boyle bewiesen hat, einen grossen Raum, auch wenn er täglich gelüftet wird, noch merklich mit seinen *effluviis* ausfüllen, ein Gran eines Pigments 392 Kubikzoll Wasser färben kann, und sich nach den Berechnungen der Physiker in 392 Millionen Theile zertheilen lässt: so gut kann auch hier die Natur unendlich weit fortschreiten, das Infusionsthierchen selbst wieder eigene Autochthonen, die Laus wieder ihre Läuse und so fort, der Eingeweidewurm wieder seine Eingeweidewürmer haben, gleichwie z, B. die Venen (die grösseren wenigstens) wieder ihre eigenen Venen und Arterien haben. *Subtilitas naturae*, schliesst Leibniz den eben citirten Satz, *procedit in infinitum.* Resp. ad Bierlingii Ep. VI. N. II. — Je mehr aber ein Thier nur an einen bestimmten Stoff gebunden ist, desto unzertrennlicher oder ununterscheidbarer ist es von ihm. Der bestimmte Stoff und das ihm immanente bestimmte Thier ist gleichsam ein ἓν διὰ δυοῖν. *Acarus scabiei* preist die Herrlichkeiten der Krätze und versichert uns steif und fest, dass man sonst nirgends als in der Krätze leben könne; dasselbe versichert die *Musca cadaverina* (L.) vom Aas, die *M. scybalaria* (Dreckfliege) von ihrem Stoffe. Ob aber Koth oder Kothfliege, ist von einem höheren Standpunkt aus ziemlich egal. Ich weiss nicht, bin ich ein Bub oder ein Mädel, sagt — in verständliches Deutsch übersetzt — der Altbayer im Ausbruch der höchsten Lebensfreude. Ich weiss nicht: bin ich Koth oder Kothfliege, so wohl ist's mir im Kothe, sagt die Natur im Ausbruch ihrer niedrigsten Lebenslust. Aber wenn auch gleich eine solche Identifikation nur eine *licentia poetica* ist, so finden wir doch vom Standpunkte der Natur aus, dass je niedriger die Thiere sind, sie um so weniger sich von ihrem Elemente unterscheiden und absondern. Die Infusorien sind meist krystall- oder wasserhell, durchsichtig und eben wegen dieser Durchsichtigkeit unsichtbar und so schwer zu beobachten.* Ihre Farbe kommt vielleicht theilweise von der Farbe der Nahrung her. Der *Proteus diffluens* hat nicht einmal eine bestimmte Gestalt. Die Strecke- und Langhals-Thierchen (Infusorien) bei Schrank (l. c. III. B. II. Abth. p. 53. p. 62.) haben ihm zufolge fast einerlei specifische Schwere mit dem Wasser, nach Carus (Zootomie § 57, letzte Ausg.) auch die Medusen. Die Laus des Mohren soll schwarz, die des Blonden blond, die des Brünetten braun sein. Die Amphibien und Fische unterscheiden sich von den warmblütigen Thieren dadurch, dass ihr Wärmegrad dem Wärmegrade ihres Elementes gleich ist, während jene eine von dem Wärmegrade der Luft

* Man vergleiche jedoch hierzu oder dagegen die Beobachtungen der neuesten Naturforscher über die Infusorien in der schon oben citirten Schrift Kutorga's.

unterschiedene, beträchtlich ihn übersteigende Wärme haben. Die Differenz zwischen der Temperatur der kaltblütigen Thiere und der ihres Elements ist wenigstens so unbedeutend, dass sie für Nichts angesehen werden kann. (S. Treviranus Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens, I. Th. p. 416—419.)

38. [S. 171.] Aber, kann man einwenden, — und solche erbärmliche Einwürfe hat man von jeher philosophischen Sätzen gemacht — wenn mich Jemand verhungern lässt oder verwundet und ich empfinde nun darüber die qualvollsten Schmerzen: so dächte ich doch, dass dieses ein hinlängliches Zeugniss wäre, dass ich nicht nur in Beziehung auf Andere, sondern auch in Beziehung auf mich materiell bin? Allerdings hast du Recht, wenn du dein verwundbares Ich für dein wahres und einziges Ich nimmst. Aber du kannst dir auch dasselbe anthun, was dir der Andere thut. Ist aber wohl das Ich, das gern essen möchte, dem der Hunger Schmerz verursacht, Eins mit dem Ich, das dich dem Hungertod preis giebt, dieselbe Kraft? Unmöglich; du kannst dich nur selbst tödten, weil du dich von dir selbst unterscheiden und absondern kannst. Was du aber von dir absondern kannst, das kannst du nur von dir absondern, weil es für dich selbst ein Anderes ist. Das Wesen allein ist unabsonderlich, aber nicht seine Beziehungen. Du bist materiell, heisst aber nichts Anderes als: du bist ebensogut für dich, als für Andere ein Objekt. Aber das Ich in dir, dem du Objekt bist, das ist dein wahres Ich, das aber, eben weil es dein wahres Ich, nicht dein (ausschliessliches) Ich ist. Dieses ist der Geist; der Geist allein ist die von sich unabsonderliche Beziehung auf sich, d. h. nur sich Objekt.

39. [S. 174.] Die persönliche Gesinnung Descartes im Verhältniss zu der Kirche, der er angehörte, soll hier keineswegs verdächtigt werden. Es wird nur behauptet: als Philosoph war Descartes nicht Katholik, und als Katholik nicht Philosoph. Beide sind in ihm; und doch sind beide zwei Wesen *d'un genre tout-à-fait différent.* Der denkende Historiker hat zu unterscheiden zwischen dem Substanziellen, Wesentlichen, Objektiven und dem Partikulären, Subjektiven eines Menschen. Descartes war Denker: seine substanzielle Lebensangelegenheit die Erkenntniss. *Après avoir examiné solidement toutes choses . . . il jugea qu'il ne pouvoit rien faire de meilleur que de continuer dans l'occupation où il se trouvoit actuellement depuis qu'il s'étoit défait des préjugés de son éducation. Cette occupation consistoit uniquement à employer toute sa vie à cultiver sa raison et à s'avancer de tout son possible dans la connoissance de la vérité.* (Baillet, La vie de M. Descartes à Paris 1691. I. P. Liv. III. ch. IX.) *Il ne voulut envisager Dieu dans tout son travail que comme l'auteur*

de la nature, à qui il prétendoit consacrer tous ses talens. (Ibid. P. I. Liv. III. ch. II.) Aber von diesem seinem substanziellen Interesse schloss er den Glauben seiner Kirche aus. *Pour l'autre théologie qui a ses fondemens sur l'inspiration divine, il se contenta toujours de la recevoir avec un profond respect sans vouloir jamais l'examiner.* (Ibid. p. 180.) *Quoique son esprit fût curieux jusqu'à l'étonnement de ceux qui le connoissoient, il étoit néanmoins très-éloigné du libertinage en ce qui touche les fondemens de la religion . . . . Il comprit de bonne heure que tout ce qui est l'objet de la foy ne sauroit l'être de la raison . . .* (Ibid. Liv. II. ch. IX.) M. Descartes *s'étoit (tellement) réduit à la connoissance des choses naturelles.* (P. II. Liv. VII. ch. III.) . . . *Il ne prétendoit pas examiner la réligion qu'il avoit reçue de son église.* (Ibid. Liv. VIII. ch. VIII.) Sagt man daher: Descartes *étoit bon catholique*, so entsteht die Frage: welcher Descartes? Was ein Denker, d. h. ein Mensch, dessen *differentia specifica* die Thätigkeit des Denkens ist, von seinem Denken ausschliesst, das schliesst er von seinem Wesen aus. Descartes hat seine Bedeutung nur als Philosoph; nur als dieser hat er auf die Welt gewirkt, sich objektiv bethätigt; nur als dieser existirt er, lebt er heute noch für uns, und von diesem Philosophen hat er den Katholiken rein abgesondert und ausgeschlossen, indem er die Gegenstände seines Glaubens ausser dem Gebiete der Philosophie liegen liess und so ein eigenes selbständiges Reich des Gedankens sich gründete. Die Geschichte der Philosophie weiss nichts von einem Descartes, der Katholik war. Der Katholik gehört nur der Biographie an. — Interessant ist der Zwiespalt, in welchen die zwei Descartes miteinander geriethen, als Descartes das Schicksal Galilei's erfuhr. (Vgl. Baillet P. I. Liv. III. chap. XI. u. XII.) Descartes der Denker war derselben Ueberzeugung wie Galilei, ja — *personne . . . n'étoit peut-être plus persuadé que lui, que l'opinion du mouvement de la terre est la plus vraisemblable.* Ja Descartes schreibt an Mersenne: *J'avoue que si ce sentiment du mouvement de la terre est faux, tous les fondemens de ma philosophie le sont aussi . . . Il est tellement lié avec toutes les parties de mon traité que je ne l'en saurois détacher sans rendre le reste tout défectueux.* Dieser *Traité* war seine Abhandlung von der Welt, und Descartes war eben im Begriffe, die letzte Hand daran zu legen, um sie Mersenne zu überschicken, als er erfuhr, dass das Kopernikanische System im Rom verdammt worden war. Man denke sich nun die Verlegenheit und Collision, in welche Descartes, der folgsame Sohn der Kirche, mit Descartes, dem Philosophen, dadurch kommen musste! Glücklicher Weise bot ihm die Klugheit bei diesem Widerstreite seines Glaubens und seiner Vernunft ein

Mittel dar: er wollte sich formell den Aussprüchen der Kirche, im Falle sie fest darauf beharren würde, anbequemen, ohne doch materiell, d. h. im Wesen, seine Ueberzeugung zu ändern. Aus diesem Beispiele sehen wir zur Genüge, dass Descartes der Katholik, obwohl eine innerliche Persönlichkeit, doch für Descartes den Philosophen und in Bezug auf ihn eine fremde, andere Person war, welche Descartes dem Philosophen Schranken anlegte, die ursprünglich in dem Wesen desselben gar nicht lagen, von denen er durch und aus sich selbst ganz und gar nichts wusste, von denen er nicht determinirt, sondern frei war. Dem Tycho de Brahe war die Ueberzeugung der Kirche von der Schriftgemässheit des Stillstands der Erde eine ursprüngliche, innere Schranke seines Geistes selbst; er anerkannte selbst, dass sich nach dem Kopernikanischen System die Phänomene des Himmels viel leichter und einfacher erklären liessen; aber der Widerspruch desselben mit der Bibel war ihm ein innerer, überzeugender Grund gegen dasselbe. In Descartes dagegen hat sich der Denker, der Philosoph, in der Art von dem Katholiken emancipirt, dass beide für sich ein abgesondertes, eigenes Leben haben und nur durch die Nabelschnur noch an einander hängen; die Verbindung des Katholiken mit dem Philosophen hat ihren Grund weder in Descartes, dem Philosophen, noch in Descartes, dem Katholiken, sondern nur in dem äusseren, historischen Umstand, dass eben Descartes als Katholik geboren und erzogen worden war. . . . . M. Desc. *compta parmi les maximes de sa morale particulière celle de demeurer constamment dans la religion où Dieu l'avoit fait naître et de ne retenir que celui-là de tous les préjugés de son éducation.* (Baillet P. II. Liv. VIII. ch. VIII.) Seine Moral bestand darin, wie Baillet es an einer anderen Stelle (P. I. Liv. IV. ch. II. und Liv. II. ch. IX. p. 134.) ausdrückt: *à obéir aux lois de son pays, a vivre dans la religion de ses pères*, obwohl die Stelle, worauf sich Baillet stützt, in Descartes *Dissertatio de methodo* (p. 20. Op. philos. Ed. III. Amstelodami 1650) also lautet: *Prima (regula) erat, ut legibus atque institutis patriae optemperarem, firmiterque illam religionem retinerem, quam optimam judicabam et in qua Dei beneficio fueram ab ineunte aetate institutus*; aber nicht der unbedeutendste Grund, wo nicht der Hauptgrund selbst, warum Descartes sie für die beste hielt, war, dass er in ihr geboren und erzogen war; denn Descartes schloss ja den Glauben vom Gebiete des Denkens aus — *cum pro certo atque explorato accepissem, iter quod ad illam (theologiam nostram) ducit doctis non magis patere quam indoctis, veritatesque a Deo revelatas humani ingenii captum excedere, verebar ne in temeritatis crimen inciderem, si illas imbecillae rationis meae examini subjicerem* (De

meth. p. 6) — er nahm sie unmittelbar, unbedenklich, ohne Kritik, ohne Untersuchung als das auf und ein, als was sie ihm gegeben worden war; er war in dieser Beziehung nicht Descartes, der Descartes, welcher uns in der Geschichte der Philosophie interessirt, und den wir immer im Sinne haben, wenn wir von Descartes sprechen; er war hierin nicht mehr, als jeder *indoctus* und Nichtphilosoph, er machte hierin nicht seine Talente, seinen Geist, seine *differentia specifica* geltend; sein Katholicismus hat daher nicht mehr Bedeutung, Werth und Gewicht, als der irgend eines gemeinen, nichtdenkenden Mannes; er beruhte nicht auf einer philosophischen Ueberzeugung; sein Katholicismus war mit Einem Worte — *sit venia verbo*! — ein Muttermal.

40. [S. 178.] Selbst Poiret, der doch Alles der Willkür unterwirft, die Wesenheiten der Dinge für willkürlich erklärt, sieht sich genöthigt, um nicht in bodenlose Unvernunft zu fallen, zuletzt bei einer Nothwendigkeit Halt zu machen. *Dico* (sagt er Cogitat. ration. liv. III. c. 10.) *Deum concipere necessario, necessitate naturae suae, veritates illas, quae de illo sunt quaeque ejus naturam, essentiam, attributa immediate spectant, et illum nunquam fuisse ad has indifferentem. At non item de veritatibus, quae ideas, essentias, proprietates omnium eorum, quae ipse Deus non sunt, respiciunt.* Allein begreift denn nicht Gott, wie die Scholastiker und Mystiker sagten, indem er sein Wesen begreift, zugleich das Wesen der Dinge, und liegt hierin nicht auch die Nothwendigkeit der Wesenheiten der Dinge? Was bleibt denn überhaupt vom Wesen Gottes übrig, wenn das Wesen der Dinge von ihm abgezogen wird? Sind ja doch alle seine Wesensbestimmungen oder Attribute, wie die Theisten selbst bekennen, nur von dem Wesen, der Natur oder des Menschen abgezogen.

41. [S. 179.] Obgleich die meisten Physiker und Astronomen des 17. Jahrhunderts die Kometen als natürliche Körper betrachteten, auch schon viele denkende Köpfe des 16. Jahrhunderts derselben Ansicht waren — Bruno z. B. hielt sie für eine Art von Gestirnen (Dell' infinito universo et mondi, im IV. Dialog.) — so war die Meinung, dass sie blosse willkürliche Zeichen wären, mit denen Gott der verderbten Welt zu ihrer Besserung oder Bestrafung furchtbare Uebel androhe, doch noch die herrschende, die allgemeine. Noch im Jahre 1681 hielt es der Physiker Joh. Christ. Sturm, auf Veranlassung des grossen Kometen von 1680, für nöthig, auf der Altdorfer Universität zu beweisen: *Cometas non esse signa prognostica arbitraria, ex instituto Dei peculiari mala terris denunciantia, quia ex omnibus circumstantiis eluscescit, eos esse corpora vere naturalia*, und mit dem Beispiel anderer berühmter Männer seine Abweichung von der allgemeinen

Meinung zu entschuldigen. (S. dessen Exercit. de cometa novissimo cap. III. § 10. c. I. § 9.) In Betreff des nämlichen Kometen schreibt Des-Maizeaux im Leben Bayle's: *Le peuple, c'est-à-dire presque tout le monde, en étoit saisi de frayeur et d'étonnement.* Bayle wurde dadurch zu seinen *Pensées diverses sur les comètes* veranlasst. Mehrere beunruhigte Personen quälten ihn mit ihren Fragen. Er suchte sie durch philosophische Gründe zu beruhigen. Aber für den superstitiösen, für den sinnlichen, wie den blossen Gefühlsmenschen sind Vernunftgründe zu schwach, d. h. mit anderen und die Sache allein richtig auslegenden Worten, zu entlegen und zu erhaben. Das Wort vermag nichts über das Thier, nicht weil es zu schwach, sondern weil es zu erhaben ist, um von ihm kapirt werden zu können. Nur unter der Gestalt sinnlicher Gewalt bemeistert die Vernunft das Thier. Die Vernunft als solche ist nur für den Vernünftigen eine und zwar die höchste Macht. Die Vernunft offenbart sich als solche nur sich selbst. Aber das reine Licht ist nicht für den Menschen. So liess die Kirche nicht durch ein durchsichtiges, sondern ein farbendunkles Medium das Licht in sich hinein. Bayle besann sich daher, überzeugt, dass er durch Vernunftgründe nichts ausrichten könne gegen den Glauben seiner Zeit, auf einen theologischen Grund. Dieser war, dass, wenn die Kometen eine Vorbedeutung von Uebeln wären, Gott Wunder thäte, um die Idolatrie in der Welt zu bestätigen. Diese Vorstellung von den Kometen hatte aber nur darin ihren Grund, dass die Kategorie, welche Spinoza zur einzigen und alleinigen Kategorie der Philosophie gemacht hat — daher der Mangel seiner Philosophie, dass sie ihm die ausschliesslich wahre, die Kategorie der Relation nichts war — und welche später die natürliche Kategorie des Menschen wurde, verschwunden war. Man betrachtete die Dinge nicht in ihrem natürlichen Zusammenhang, fasste sie nicht in ihrer immanenten Bedeutung, brachte sie in Beziehungen, die ihnen entweder ganz fremde, zufällige oder doch secundäre waren: kurz der Mensch dachte Alles, dachte Gott und die Welt nur in der Beziehung auf sich selbst. Der Dämon der Willkür trieb so überall seinen Spuk.

42. [S. 181.] *Recte constitutum est, nihil in corpore fieri, quod non mechanicis i. e. intelligibilibus rationibus constet.* (Leibniz T. II. P. II. p. 136.) Er nennt den thierischen Körper eine *machina hydraulico-pneumatico-pyria,* ibid. p. 148. — Christ. Sturm, ein älterer Zeitgenosse des Leibniz, wollte sogar das Wort: Natur abgeschafft wissen, wenn auch nicht schlechtweg (siehe dessen Exercit. de natura sibi incassum vindicata gegen Schelhammer cap. II.), doch in der Bedeutung eines thätigen Princips, und sagt in seinen *Exercit. de naturae agentis idolo,* cap. IV. § 1. (S. dessen

Philos. eclect. T. II. 1698), dass die Welt oder die universale Natur eben so wie die besonderen Naturen *nonnisi brutas quasdam et inertes machinas esse, quae non magis imo multo minus agere vel effieere ... diei mereantur quam molendinum aliquod aut horologium*, denn nur (ibid. § 12) die göttliche Macht allein bewirke Alles in Allem. Malebranche hielt es aus demselben Grund für Heidenthum und Götzendienst, von Potenzen und lebendigen Kräften der Natur zu sprechen. Fontenelle vergleicht gleichfalls (z. B. in seiner Schrift *sur la pluralité des mondes*, I. *soir*) das Universum mit einer Uhr und Newton sagt (in seiner Optik *Quaest. ult.*), dass die an sich höchst unbedeutenden Unregelmässigkeiten in den Bahnen der Planeten, die aus den gegenseitigen Einwirkungen der Planeten und Kometen aufeinander entständen, doch „durch die Länge der Zeit soweit gehen könnten, *donec haec naturae eompages manum emendatrieem sit desideratura*" gerade so, wie eine Maschine — eine Aeusserung, die Leibniz sehr übel aufnahm, weil er, obgleich er auch die Welt nur mechanisch betrachtete, doch eine erhabene Vorstellung mit dem Mechanismus der Welt verband. — Zu bemerken ist noch, dass Leibniz allerdings auch zwischen dem Mechanischen und Physischen unterschied. Aber der Unterschied, den er macht, ist nur ein subjektiver, relativer. Er sagt nämlich: *Etsi omnes eausae physicae in ultima resolutione redeant ad mechanicas, tamen physicas eas appellare soleo, quarum mechanismus obscurus est.* (T. II P. II. p. 90.) Ferner: *Nous ne sommes pas encore assez informés des voyes de la nature, pour les expliquer mathématiquement partout. Je crois que tout physique dépend du mécanique dans le fond, mais nous ne saurions encore arriver à ee fond-là.* (T. V. p. 63.) S. hierüber auch Epist. 191 an Bernoulli, wo er die Erscheinungen des organischen Lebens aus fortwährenden unmerklichen Schwingungen abgeleitet wissen will, selbst das Gedächtniss auf diese mechanische Weise erklärt. *Ipsam memoriam in vibrationum perduratione consistere suspieor, ut campana pulsata diu adhuc tinnit assonatque.* Ebendaselbst fordert er Bernoulli auf, die Mathematik auch auf die Medizin anzuwenden. — Der Unterschied zwischen dem Mechanischen und Organischen ist bei Leibniz nur ein formeller, quantitativer. In einer menschlichen Maschine hat der Mechanismus ein Ende, in einer natürlichen aber ist er ein quantitativ unendlicher. „Die konfusen Vorstellungen entsprechen den Maschinen der Natur, die deutlichen den Maschinen der Kunst, denn die künstlichen Maschinen können durch deutliche Vorstellungen erkannt werden, die natürlichen aber nur durch konfuse, weil jede natürliche Maschine unendliche Organe enthält." (An Bernoulli Epist. 189.) Aber der Unterschied zwischen derkonfusen und deutlichen Vorstellung ist ja am Ende auch nur ein quantitativer. Unendliche Vielheit und Kleinheit ist ja allein

der Grund der Konfusion. — *Tout ce qui se fait dans le corps de l'homme et de tout animal est aussi mécanique que ce qui se fait dans une montre.* (T. II. p. 168.) So hat Leibniz keinen anderen Begriff von der Natur, als dass sie eine Rechenmaschine ist, so hat er den Cartesianischen Dualismus zwischen Geist und Materie nur scheinbar, nur durch konfuse Vorstellungen, d. h. durch sinnliche Bilder aufgehoben, ohne doch auch nur im Entferntesten eine Ahnung von der Realität und Bedeutung der Sinnlichkeit zu haben. Sie ist ja für ihn nur die Bedeutung einer Schranke einer Verneinung, sie ist für ihn nur die Aufhebung oder Beraubung der Klarheit und Deutlichkeit der Vorstellung. Selbst die Musik ist für ihn nur eine dunkle und confuse Rechenkunst.

43. [S. 183.] In einen Zusammenhang mit der Kategorie des Mechanismus könnte man auch Leibnizens Projekt einer allgemeinen Sprache, in welcher jeder Idee eine bestimmte charakteristische Zahl angewiesen werden sollte,* und seine Tendenz, die Philosophie zu einer im Sinne der Mathematik demonstrirbaren Wissenschaft zu erheben, setzen. Uebrigens ist es nicht richtig, wenn Tennemann (Geschichte der Philosophie, 11. B. p. 99) bemerkt, dass Leibniz in sich und anderen keine Veranlassung gefunden habe, die wesentlichen Unterscheidungen von Metaphysik und Mathematik aufzusuchen. Vielmehr ist gerade dieser Unterschied die Basis seiner Philosophie, denn die mathematischen Principien sind ihm eins mit den mechanischen, von denen er, als die höheren, als die primären, die Begriffe der Metaphysik — die Fundamentalbegriffe seiner Philosophie — unterscheidet. Auch unterscheidet Leibniz ausdrücklich dadurch die Metaphysik von der Mathematik, dass sie allgemeinere Begriffe habe und auf dem selbst von der Imagination abgesonderten Intellekt beruhe, während diese noch an der Imagination hafte: fast gerade so wie Kant, der behauptet, dass die mathematischen Begriffe sich konstruiren, d. h. in der rein sinnlichen Anschauung sich darstellen liessen, nur mit dem Unterschiede, dass Kant darein den Vorzug der Mathematik setzt, worin Leibniz ihren Mangel findet. Allerdings rechnet Leibniz die Zahl zur Metaphysik, und wohl mit vollem Recht. Denn obgleich die Zahl nicht anwendbar ist auf metaphysische Gegenstände, nur in der Physik ein bestimmender *terminus technicus*, so zu sagen, ist; so gehört sie doch eben insofern in die Metaphysik, als sie in der Physik ein Erkenntniss-princip ist. Leibniz rechnete sie freilich aus einem anderen Grund zur Metaphysik, nämlich deswegen, weil sie ihm etwas *universalissium* ist: *nihil est, quod numerum non patiatur.* Aber dessen geachtet darf man nicht der Tendenz Leibnizens, die

* Das Nähere über dieses bisher immer noch dunkle Projekt siehe in Guhrauer's Biographie I. Th. S. 320—334.

Form der Mathematik auch zur Form der Philosophie zu machen, eine andere als formelle Bedeutung geben oder gar deswegen über seine Philosophie den Stab brechen wollen, wie es neuere Krittler thaten, die zwischen der Idee, dem Wesen einer Philosophie, und der zu einer Zeit herrschenden Form, in welcher sie ausgedrückt wird, keinen Unterschied machen und glauben, dass man eine aus der Geschichte herausgerissene, von einer positiven, in die Entwicklung eingehenden und sich vertiefenden Darstellung abgesonderte und unabhängige Kritik geben könne, aber deswegen auch nur Luftstreiche thun.

44. [S. 184] Leibniz sagt zwar: *Mechanismi fons est vis primitiva; sed leges motuum, secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivativae, profluunt ex perceptione boni et mali seu ex eo quod est convenientissimum. Ita fit ut efficientes causae dependeant a finalibus et spiritualia sint natura priora materialibus, uti etiam nobis sunt priora cognitione.* Und in seinen Briefen an Des-Bosses: *Entelechia agit in materia secundum ipsius exigentiam, ita ut status materiae novus sit consequens status prioris secundum leges naturae, leges autem naturae per Entelechias effectum suum consequuntur.* Er wendet den Zweck auch in der Naturlehre an. So bestimmt er den menschlichen Körper in Rücksicht auf seine *causa finalis* als eine *machina conservandae contemplationis gratia inventam.* Er sagt, der Zweck sei oft leichter zu erkennen, als das Mittel und der mechanische Process, und sei nicht nur bei den organischen, sondern auch allgemeinen Körpern in der Physik ein fruchtbares Princip, so in der Lehre vom Lichte, wo er selbst aus der Voraussetzung, die Natur bezwecke, dass der Lichtstrahl von einem gegebenen Punkte zu einem anderen auf die leichteste Weise komme, die Folgerung zieht, dass der Strahl in demselben Medium in gerader Linie fortschreite und der Reflexionswinkel dem Einfallswinkel gleich sei. Aber — auch ganz abgesehen von der Frage, ob der Zweck im Sinne der äusserlichen, theologischen oder innerlichen, naturphilosophischen Teleologie gefasst ist — wenn auch der Zweck das Apriori, das Ursächliche ist, so beginnt doch in der Wirkung, der Folge der Mechanismus unbeschränkt zu herrschen; die einzige Weise der Realisirung bleibt der Mechanismus; es kommt zu keiner Identität der Ursache und Wirkung.

45. [S. 187.] Nach Ehrenbergs mikroskopischen Beobachtungen, um nicht allein an die Jedermann bekannte ausserordentliche Vermehrung der Mücken, Thierläuse, Wanzen, Flöhe, Heuschrecken, Fische u. s. w. zu erinnern, ist unter den vegetabilisch-organischen Wesen die grösste Vermehrungskraft bei den Schimmelpilzen, unter den animalischen Wesen aber übertrifft die Zeug-

ungskraft der Infusorien die aller anderen Thiere. Die Klasse der Räderthiere, die schon weit mehr Wesen von Distinktion sind, als die Magenthiere, hat jedoch bereits eine geringere Produktionskraft, als diese, die in der Art ihrer Fortpflanzung schon unbeschränkter sind, indem sie sich auf mehrfache Weise: durch Eierlegen und Lebendiggebären und durch Selbsttheilung, und zwar eine dreifache, fortpflanzen, während die Räderthiere in ihrer Produktion nur auf die legitime Weise des Eierlegens oder Lebendiggebärens eingeschränkt sind. Je niedriger die Art, desto geringfügiger, desto bedeutungsloser ist der Unterschied der Individuen von einander — *ex uno disce omnes* — desto indifferenter, gleichgiltiger ist an sich selber die Individualität, und eben diese Unterschiedslosigkeit, diese Indifferenz ist die Quelle ihrer Vielheit. Der Fortpflanzungsakt wird dadurch an sich selbst ein indifferenter Akt. Die Polypen — wenn auch nicht alle Arten — lassen sich selbst durch willkürliche, künstliche Theilung vervielfältigen. Die Fortpflanzung bei den niedersten Thieren ist nicht an den intensiven Akt der Begattung und ein unterschiedenes Geschlecht gebunden. So findet z. B. bei den Acephalen (Weichthiere) geschlechtslose Fortpflanzung durch Eier oder. höchstens einfache Zwitterbegattung statt. (Carus Zootomie p. 617.) Selbst die Blattläuse gebären, wenigstens den Sommer hindurch, ohne vorhergegangene Begattung, lebendige Junge, welche wieder lebendig gebärende Junge gebären und bis in den Herbst fort, wo erst Männchen zum Vorschein kommen, die sich mit den Weibchen begatten. (Schrank Fauna B. II. B. I. Abth. p. 132.) Einige Thiere sind Zwitter, Mann und Weib zugleich, jedoch nicht für sich selbst; andere aber an und für sich selbst, wie die Band- und Kettenwürmer, die sich selbst befruchten. Der Bandwurm hat noch überdies die merkwürdige Eigenschaft, dass fast jedes Glied seinen besonderen Eierstock hat. Wo aber die Fortpflanzung an zwei verschiedene Geschlechter und Individuen gebunden ist, da ist sie schon von äusserlichen Gründen mehr beschränkt. Aber gerade durch diese Beschränkung gewinnt das Individuum um so mehr an intensiver Bedeutung, an qualitativem Werth. In Beziehung auf seine Gattung verliert jedoch das Individuum wieder an Bedeutung. Das Phänomen dieser Bedeutungslosigkeit für die Gattung ist der Tod. Aber dafür erbarmt sich die Liebe des Individuums: nur in der Liebe hat das Individuum absoluten Werth. *Homo homini Deus est.*

Zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte.

Ueber die Vernunft; ihre Einheit, Allgemeinheit, Unbegrenztheit.

Dissertation zur Erlangung des philosophischen Doctorates.

Der menschlichen Vernunft sind bestimmte Grenzen gesetzt, über die sich kein gesunder Geist hinauswagen darf — das ist der oberste Grundsatz der Vulgärphilosophie, die damit erklärt, dass die Wahrheit dem Denken unzugänglich und alles Streben, diese Grenzen zu überschreiten, eitles Bemühen sei. Möchten doch diejenigen, welche es sich zur Aufgabe machen, durch solche Schreckmittel die sogenannte speculative Philosophie von ihrem Erkenntnissdrange abzubringen, dessen eingedenk sein, dass sie den Philosophen damit nichts Neues vortragen, sondern dass die Ueberzeugung oder, wenn man will, Erkenntniss von der grossen Beschränktheit der menschlichen Vernunft recht eigentlich an der Schwelle alles Philosophirens steht.*

* Schon bei den antiken Philosophen tritt uns Dasjenige, was wir nach heutigem Sprachgebrauche als menschliche Vernunft bezeichnen, entgegen unter dem Namen ἡ αἴσθησις (Empfindung, sinnliche Wahrnehmung) und ὁ λόγος δοξαστὸς, ὁ τοῦ εἰκότος (das wahrscheinliche Denken) oder ὁ λόγος ὁποιοςδήποτε (das irgendwie beschaffene, d. h. zufällige Denken); ähnlich auch Wendungen wie „die Meinungen der Menschen, denen keine Gewissheit innewohnt", oder die „dunkle Meinung". Dieser gemeinen Menschenvernunft wird der eigentliche Logos gegenübergestellt, die Vernunft überhaupt, das ἐπιστημονικόν, die rechte oder allgemeine Vernunft (ὀρθὸς, κοινός), die göttliche oder eingeborene Erkenntniss (γνησίη γνώμη). Vergl. Sext. Empir. „Gegen die Logiker"; I, Abschn. 91, 92, 111, 127, 139. Beachtenswerth ist vor Allem die Aeusserung des Heraklit (ebenda 133): „Nur durch Theilhaben an der göttlichen Vernunft können wir denken

Was aber jene Nörgler mit dem stolzen Namen Vernunft belegen, hat nichts gemein mit der Vernünftigkeit des menschlichen Geistes überhaupt (denn sie leugnen ja, dass es etwas Derartiges in Wirklichkeit gebe), sondern ist nichts anderes, als die persönliche Art eines Jeden zu denken, die man sich in derselben Weise als ein Werkzeug zur Erfassung von Begriffen vorstellt, wie die Füsse ein Apparat zum Gehen, die

---

und handeln. Vermöge der gemeinsamen Vernunft leben die Menschen als ob sie eigene Denkkraft besässen. Diese ist aber nichts anderes, als Darstellung und Ausdeutung der Art und Weise, wie das All geordnet ist. Darum gelangen wir nur da zur Wahrheit, wo wir uns dieser Ordnung erinnern und dadurch an ihr Antheil gewinnen. Wollen wir aber selbständig sein, so irren wir." Dies ist der Grund, warum manche Pyrrhoneer (Skeptiker) selbst solche Philosophen, die gewöhnlich als Dogmatiker gelten, für Skeptiker erklären. (Vergl. Diog. Laert. Pyrrho u. Sextus Empir. Pyrrhon. Hypotyp. Cap. 29, 30, 33). Von hier aus lässt sich auch verstehen, was Plato mit seinem „göttlichen Enthusiasmus" und seiner Dialektik gemeint habe und warum er immerfort gegen die Sophisten polemisirt, die für das menschliche Wissen keinen anderen Ausgangspunkt gelten lassen wollten, als was wir heute „subjectives Wissen, individuelle Ueberzeugung, die Vernunft der Einzelheit, menschliche Vernunft" nennen. Im gleichen Sinne nennt auch Aristoteles in seiner Metaphysik I, 2 die Philosophie „eine göttliche Wissenschaft". Von vielen andern Denkern, welche hier noch anzuführen wären, seien der Kürze halber nur Giordano Bruno, Spinoza (vergl. Ethik II. Thl. Lehrs. 43, Zusatz), Malebranche (De la Recherche de la Vérité); l. III, Chap. 1—10, und von den Neuesten vor Allem Hegel erwähnt, welcher sagt, „dass der Wissenschaft das Zweifeln an Allem oder vielmehr die Verzweiflung an Allem, d. h. die gänzliche Voraussetzungslosigkeit von Allem vorangehen sollte. (Encyklop. d. philos. Wissensch. 1. Ausg. S. 31). Darum ist nur die speculative Philosophie der wahre und vollendete Skepticismus, weil sie, auf die Erkenntniss des Endlichen verzichtend, sich von Hause aus die Erkenntniss des Unendlichen zum Ziele setzt; während der Skepticismus im gewöhnlichen Sinne, sowohl im Alterthum wie in der Neuzeit, gedankenloser Weise stets einen gewissen Grundstock, seien es gewisse Principien und Ursachen, sei es der Grund des Zweifels (vergl. Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. Cap. 6), sei es endlich die Person des Zweifelnden selbst, unangetastet lässt. (S. „Verhältn. d. Skepticismus zur Philos." im Krit. Journal d. Philos. v. Schelling und Hegel 1. Bd. 2. Stück). Und insofern hat auch die Philosophie den nämlichen Ursprung wie die Religion.

Ohren ein Organ zum Hören, die Augen ein Apparat zum Sehen sind.* Wer diese Anschauung vertritt und mit ihr von der menschlichen Gattungsvernunft, die Substanz und Wesen jedes Individuums ausmacht, sich abzulösen unternimmt, der muss wahrlich eine stolze Meinung von sich haben, wenn er glauben kann, dass er nach dieser Scheidung noch derselbe bleiben werde, der er vorher war. Wer die Vernunft in derselben Weise zu besitzen glaubt, wie irgend eine andere Eigenschaft und ihr dabei die Fähigkeit zur Erfassung der Wahrheit abspricht, der geräth, gewissermaassen ohne Wissen und Willen, in den Bereich der allerneuesten Philosophie, welche uns lehrt, nicht nur dass das Individuum und alles was zum Menschen als Individuum gehört, das Vergänglichste und Beschränkteste sei, sondern auch dass es eine völlig irrige und verwerfliche Meinung sei, die Vernunft zu einer individuellen Eigenschaft machen zu wollen, da sie doch in Wahrheit die einheitliche und allgemeine Grundlage aller Individuen ist.

Wir werden zuerst das reine Denken in Betracht ziehen; dann das Denken, welches sich selbst denkt; endlich die Einheit von Denken und Erkennen, um zu erweisen, dass es nur eine allgemeine und unendliche Vernunft gebe. Dass sie nicht endlich und nichts Individuelles sei, wird schon die Prüfung des Denkens als solchen ergeben.

I.

§ 1.

Unmöglich kann in dem Menschen, welcher denkt, die Natur des Denkens oder die Form des Denkens jemals verschwinden oder eine Trübung erleiden. Wie eng auch der

* Auch in ihrer Ausdrucksweise spielt das Wort Vernunft eine Rolle; in ihrem Denken aber hat es nicht mehr Wahrheit als irgend ein anderes logisches Abstractum, z. B. jene „Tischheit“ oder „Becherheit“, von der Plato bei Diogenes Laertios spricht, und die nur in den einzelnen Tischen und Bechern existirt.

Kreis sein mag, in welchem sich das Denken eines Menschen bewegt, wie leer und beschränkt dies Denken seinem Stoffe nach sein mag, die Form des Denkens selbst ist vorhanden und bleibt unberührt. Diese Form ist die Gemeinschaftlichkeit oder Allgemeinheit. Insofern ich denke, höre ich auf, Individuum zu sein; und Denken ist darum nichts anderes als das Sein der Allgemeinheit. Es ist allgemein bekannt, dass sinnliche Wahrnehmungen, mögen sie nun den körperlichen, äusseren Sinnen, oder dem inneren Sinn entstammen (also geistigen Ursprungs sein, wie das Gottesbewusstsein, das Sittengesetz u. a.), einem Andern durch die Rede nicht mitgetheilt werden können; gerade dies macht das Wesen des Sinnlichen aus. Auch Wahrnehmungen des inneren oder geistigen Sinnes verlieren, sobald sie durch die Sprache Anderen übermittelt werden, die eigentlich sinnliche Beschaffenheit und gehen in Begriffe über. Der innere Sinn, wie z. B. die Wahrnehmungen von Freude und Schmerz, ist ein echter Sinn und kann vom Subject schlechterdings nicht abgelöst werden; während ich den Gegenstand, der meine Sinnlichkeit erregt, mit jedem Anderen gemein haben kann. Indem ich den Gegenstand beschreibe, vermag ich zugleich meine sinnlichen Zustände kundzuthun und der Andere kann diese meine Zustände verstehen. Der Grund einer solchen Verständigung liegt aber nicht in der Sinnlichkeit, sondern im Denken; die sinnliche Empfindung an und für sich bleibt immer nur die meinige und im Kreise meines Ich eingeschlossen. Das Wort ist allezeit der Ausdruck für ein Allgemeines; die Sinnlichkeit gibt nur Einzelnes.* Ich kann einem Anderen zwar sagen: mein Kopf thut mir weh; dieser Körper schmeckt süss u. s. w.; aber jener Schmerz, jener Geschmack selbst sind nicht mittheilbar, sonst müsste der Andere zugleich mit meinen Worten die nämliche Schmerz- oder Geschmacksempfindung haben. Das gilt von allen rein sinnlichen Wahrnehmungen ohne Ausnahme.

---

* C. Gabler, Syst. d. theoret. Philos. § 48 u. Hegels Phänomenol. d. Geistes I, Die sinnl. Gewissheit S. 22.

§ 2.

Meine Gedanken können derart mit mir verwachsen und von mir gewissermaassen Besitz ergreifen, dass ich ganz in ihnen lebe und von ihnen unzertrennlich bin. Wer mir meine Gedanken nimmt, der richtet mich selbst zu Grunde; denn sie sind mein Selbst, meine wahre und innerliche Natur. Gleichwohl lassen sich meine Gedanken auf einen Anderen derart übertragen, dass dieser sie als seine eigenen anerkennt, wenn er sie nur in freier innerer Regsamkeit seines Geistes aufgenommen hat, und dass er seine Natur oder sein Selbst nicht mehr als etwas von ihnen selbständig Bestehendes kennt oder unterscheidet.* Wir Menschen, die wir sonst für einander so undurchdringlich sind wie feste Körper und deren wahres Selbst hinter äusseren Eigenheiten verschwindet, schliessen uns durch Mittheilung unserer Gedanken ohne Verdunkelung oder Trübung gegeneinander auf, werden für einander durchsichtig und es verschwindet jene Ausschliesslichkeit, welche verhindert, dass sich dein Ich in das meinige ergiesse. In der That: würde der Mensch, sofern er denkt, ebenso von allen anderen geschieden sein, wie er es ist, sofern er lebt,

* Dass darauf auch der enge Zusammenhang zwischen Denken und Sein beruht, ja dass das Denken mit dem Sein identisch sei und der Mensch ausserhalb seiner Gedanken überhaupt nicht existire — dies darzuthun, ist hier nicht der Ort. Deswegen hatte Gorgias ganz Recht, wenn er (nach Aristoteles in seinem Buche über Xenophanes Zeno und Gorgias) aus dem Gesichtspunkte der Sophistik heraus leugnete, dass Einer dem Andern eine Sache erklären oder deutlich machen könne. Denn für die Sophistik sind der denkende und der sinnliche Mensch gleichweit von den Dingen wie von einander entfernt; es besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen Denken und sinnlichem Wahrnehmen. Das geht auch aus dem Satze des Protagoras hervor: Die Seele ist nichts ausser den Empfindungen und alles gleich wahr. (Diog. Laert. Protag.) Vergl. auch Sextus Empiricus adv. Logic. I, 60 über Protagoras, der gelehrt haben soll, alle Wahrheit sei relativ, weil alles, was ein Mensch wahrnimmt oder denkt, selbstverständlich nicht ohne Beziehung auf ihn bestehe. Ebenda die Stellen über Euthydemos, Dionysiodorus und Gorgias 65 etc. Ferner Platons Euthydemus § 36: Falsches lässt sich weder aussprechen noch ihm widersprechen. Platos Kratylos § 5.

fühlt und empfindet, so würde alle Mittheilung und Uebertragung von Gedanken ganz unmöglich sein.

Aus diesem Grunde, weil mich die sinnliche Wahrnehmung vom Andern trennt, weil ich in ihr nur ich bin und der Andere für mich ein anderer, kann kein Zweiter meiner Sinnlichkeit im eigentlichen Sinne theilhaft werden. Sofern ich aber denke, kann ich zugleich auch ein Anderer sein und bin es in Wahrheit; mein Wesen ist auch das seinige; was ich in meinem tiefsten Inneren trage, das kann sein und wird sein ein Theil seines Selbst. Nichts ist so ganz mein eigen, wie mein Denken; und kein Stück meiner Person und meiner Güter lässt sich so völlig mir entfremden und gleichsam einem Andern einverleiben, wie mein Denken. Im Denken ziehe ich mich in das tiefste Innere meines Geistes zurück und schliesse mich zugleich nach allen Seiten hin auf; in mich versunken öffne ich mich den Anderen; bin ich mir selbst zugleich am Nächsten und am Fernsten. Anders ausgedrückt: Denken heisst in der Einheit mit sich selbst verschieden, in der höchsten Einfachheit zweifach sein und ebenso umgekehrt.*

§ 3.

Wenn eine Gemeinschaft zwischen irgend welchen sinnlichen Wahrnehmungen oder Gefühlen vorhanden ist, so sprechen wir von Mitgefühl, Mitleiden (συναίσθησις, συμπάθεια), aber es wäre offenbar unsinnig von einem Mitdenken oder einem Mitgedanken sprechen zu wollen. Das folgt aus dem Wesen des Denkens, wie es eben dargelegt worden ist. Was ich denke, ist zwar mein Gedanke; aber es löst sich in solcher

* Alle inneren Wahrnehmungen oder Affekte lassen sich in die zwei Hauptgattungen Lust und Schmerz eingliedern. Schmerz ist eine Verengung (συστολή), Freude eine Ausdehnung (διαστολή) des Gemüths. (Vergl. Riemer, griech. Lexikon). Diese beiden Momente, bei der sinnlichen Wahrnehmung auseinanderfallend, ja entgegengesetzt, werden im Denken flüssig und treten zur Einheit zusammen. Im Denken weite ich mich gleichsam aus, verliere mich, vergehe, und wende mich zugleich von äusseren Dingen ab, zurückschaudernd, auf mich selbst mich zurückziehend.

Weise von mir ab, dass es ganz und ungetheilt Besitz eines Anderen wird, weil es, obwohl von ihm aufgenommen, doch von ihm neu hervorgebracht werden muss.* In der Liebe, Freundschaft, in jeder Gemeinschaft des Fühlens und Empfindens, stimmen zwei oder mehrere Personen nur als solche in ihren Erregungen überein. Das Ich und das Du, die im Denken in einem Act erfasst und begriffen werden, treten beim sinnlichen Wahrnehmen auseinander und erscheinen bei solcher Gefühlsgemeinschaft, wie es z. B. Freundschaft und Liebe ist, als verschiedene Personen, die zwar eng verbunden, aber doch getrennt sind. Alle Mittheilung sinnlicher Eindrücke führt eben immer nur zu Mitgefühl, Mitleiden. Darum gilt in der That von der Freundschaft das Wort Zeno's,** des Gründers der Stoa: Der Freund ist ein zweites Ich; und so kann überhaupt in jedem Verhältniss von Mensch zu Mensch der Andere ein zweites Ich heissen; beim Denken dagegen ist der Andere in mir selbst; ich selbst bin zugleich Ich und Du; aber freilich kein bestimmtes Du, sondern das „Du" überhaupt, oder als Gattung. — Aus dieser Erkenntniss, dass im eigentlichen Sinne nur der Gedanke und nichts anderes mittheilbar und frei übertragbar ist, scheint mir das richtige Verständniss jenes Wortes von Thales*** zu fliessen: „Der Gedanke ist das Schnellste; denn er durchläuft Alles." Die Sinnlichkeit bleibt unbeweglich in sich selbst gebannt. Wie heftig auch die Erregungen sein mögen, die mein Gemüth erschüttern, ich trete in ihnen doch nicht aus mir selbst heraus, sie gehören ausschliesslich zu mir, denn als Fühlender bin ich nicht nur mit meinen Sinnen, sondern mit meinem ganzen Selbst in eine unübersteigbare Schranke eingeschlossen. Dagegen können meine Gedanken ohne irgend eine Veränderung die Gedanken eines Anderen werden und nicht bloss

* Darum ist der wahre, d. h. denkende Schüler Lehrer und Schüler in einer Person. Vergl. Philos. Ideen zu einer allgem. Theorie d. Lehrens u. Lernens, im Philos. Journal, hrsg. v. Fichte u. Niethammer VIII. Bd. 4. Heft.

** Diog. Laërt. Zeno.

*** Diog. Laërt. Thales.

Eines Anderen, sondern ungezählter Menschen, die im Uebrigen nach Alter, Geschlecht, Abstammung, Begabung und in vielen anderen Beziehungen von mir ganz verschieden sein können.

Alles menschliche Denken steht daher in einem inneren Zusammenhang; es bildet, obwohl von einer Vielheit von Individuen getragen, ein Continuum, ein dauerndes, einheitliches Ganze, nur sich selbst vergleichbar. In einem und demselben Acte des Denkens sind alle Menschen gleich, wie verschieden sie auch sonst sein mögen; als Denkender bin ich mit allen Anderen verbunden, ja vielmehr geeint; ja man kann sagen: „Als Denkender bin ich alle Menschen".* Dies lässt sich durch wenige Beispiele deutlich machen. Mann und Weib zusammen bilden die Gattung. Jedes ist nicht durch sich allein Eines, sondern nur durch das andere. Damit Eins eine Zahl werde, d. h. damit überhaupt gezählt werden kann, muss es die Zwei geben. Darum ist die Zwei die Zahl schlechthin, der Inbegriff der Zahl, in welchem die ganze unendliche Zahlenreihe bereits enthalten ist. Darum haben viele Sprachen die Form des Dual, darum pflegen vor Gericht zwei Zeugen die Wahrheit einer Aussage zu erhärten, darum pflegt auch im gewöhnlichen Leben etwas, das zweimal geschehen ist, schon für ein häufiges Ereigniss zu gelten. Beachtenswert ist auch Christi Wort: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter euch." Auch ihm scheinen Zweie schon eine Gemeinde zu bilden. Darum scheint mir dem wahren Zahlbegriff nicht zu entsprechen, wenn Wagner in seiner „Mathematischen Philosophie" § 28 sagt: „Es giebt ausser Zwei und Drei keine Zahl"; denn Zwei für sich allein giebt schon den Begriff der Zahl überhaupt. Der Venetianer Franzesco Gregorio Zorzi nennt Zwei die Materie, Drei die Form. Rixner's Gesch. d. Philos. 2. Bd. S. 210.

---

* Es macht keinen Unterschied, ob man sagt: „Wenn und sofern ich denke, bin ich Du", oder ob man sagt: „alle Menschen". Denn zum Begriff der Allgemeinheit ist nur das Eine und ein Anderes und ihre Einheit erforderlich; denn jede Gemeinschaft ist Einheit. S. Hegels Phänomenologie S. 113 u. Encyklopädie, 1. Ausg. S. 223, wo von dem Uebergang des Einzelnen ins Allgemeine gehandelt wird.

§ 4.

Da in allen Beziehungen sowohl der Menschen als der übrigen Naturwesen, die ja auf Vernunft beruhen, die oben dargelegte Natur des Denkens (nemlich die Einheit von Ich und Du) irgendwie zum Vorschein kommen muss, weil diese Einheit, als zum Wesen der Vernunft gehörig, überall mit ihr gegeben sein muss, so ist ein genaues und zutreffendes Verständniss des Denkens nur dann möglich, wenn auch in solchen Beziehungen, die mit dem Denken nichts gemein zu haben scheinen, diese Einheit nachgewiesen und gezeigt wird, wie alles Sein durch einen geheimnissvollen Drang zum Denken strebt, bis der Gedanke von aller Hemmung und Besonderung frei in voller Reinheit erstrahlt. So tritt uns, beispielsweise, selbst in den Thieren ein freilich nur dämmerndes und abgeschwächtes Bild jenes Moments, welches wir die Allgemeinheit nennen, entgegen, indem ja aus der Verbindung zweier Wesen (des Männchens mit dem Weibchen) ein neues Exemplar der Gattung entsteht; oder, was unseren Gedanken noch besser zu verdeutlichen geeignet ist, jedes einzelne Thier ein anderes oder viele andere (das macht keinen Unterschied) in seinem Samen der Möglichkeit nach enthält und so jedes Individuum zugleich ein anderes oder andere überhaupt ist. Die Nachkommen eines Individuums aber bilden, sofern sie in dem väterlichen oder mütterlichen Erzeuger nur der Möglichkeit nach enthalten sind, einen Bestandteil seines Wesens: sie selbst sind noch nicht vorhanden, wenn man an die Gestalt denkt, welche sie nach der Zeugung oder nach der Geburt annehmen. Darum ist die Potenz, neue Individuen hervorzubringen, das Sperma, so mit dem Leibe des Erzeugers verwachsen, dass es durchaus der Erhaltung und Stärkung seines eigenen Lebens dient und dass jene kommenden Wesen in seinen eigenen Lebenssäften form- und gestaltlos mit enthalten und gewissermaassen aufgelöst sind. Umgekehrt durchbricht die Nachkommenschaft, sobald sie wirklich geworden ist, den Bann des Mutterthiers wie eine unerträgliche Schranke; sie wird frei und tritt als selbständige Individuen neben die Eltern, die ihrerseits Wesen für sich sind, während sie früher im

Lebenssaft ihrer Erzeuger enthalten waren. In diesem Sinne ist jedes thierische Wesen eine Einheit von Ich und Du: eine Einheit freilich, welche, da die Natur nicht denkt, nicht soweit geht, dass sie als Einheit ist und da ist, sondern die in gesonderte Individuen auseinandergelegt ist.

§ 5.

Nur im Menschen ist diese Einheit wirklich und allgemein vorhanden, weil dieser sich seiner denkenden und vernünftigen Beschaffenheit niemals völlig entäussern kann. Auch hier freilich durchläuft sie noch viele verschiedene Stufen und Grade, bis sie endlich im Denken in ihrer wahren Gestalt hervortritt. Der Mensch als Individuum ist der Mensch überhaupt: d. h. jeder Einzelne begreift in sich andere oder alle Menschen, aus dem einfachen Grunde, weil er sich als Mensch weiss. Denn indem ich mir bewusst bin, Mensch zu sein, weiss ich mich zwar als diesen Einzelnen, aber zugleich als Mensch überhaupt. Beides gehört nothwendig zusammen. Denn indem ich mich selbst weiss und setze, weiss und setze ich auch den Andern, oder die Menschheit überhaupt, und dadurch höre ich auf, nur ein Einzelner zu sein, wie es jedes andere Naturwesen, welches von sich nichts weiss, nothwendig ist. Würde das Bewusstsein meiner selbst nicht zugleich ein Erfassen der anderen Menschen sein, sondern ich nur mich selbst zu erfassen fähig sein, so wäre ich nicht Mensch, sondern Pflanze, und hätte nur eine vegetative Seele. Denn dass auch die Pflanze ein Bewusstsein von sich habe, werden wir unbedenklich behaupten dürfen, wenn wir nur festhalten, dass dies Bewusstsein nichts anderes enthalte als sie selbst, soferne sie eben dies bestimmte Wesen ist, aber nichts davon, dass sie Pflanze sei; mit andern Worten, das Bewusstsein, welches wir der Pflanze zuschreiben, kann ein Wissen weder sein noch heissen: es ist nur Leben, Wachsen, Blühen u. dergl.

Durch das Bewusstsein also bin ich im Stande, alle anderen Menschen in mich aufzunehmen, während ich als

sinnliches Einzelwesen ausser und neben sie gestellt bin: d. h. dasselbe, was ausserhalb meiner gesetzt zu sein scheint, sofern ich ein sinnliches Wesen bin, das ist in mich hineinverlegt, sofern ich ein wissendes Wesen bin. Ebendaher kommt, dass ich — um aus der Unzahl menschlicher Beziehungen, welche hieher gehören, nur Eines anzuführen — zugleich frei bin und doch in der Gesellschaft, unter mancherlei Bindung durch Recht und Gesetz, lebe. Denn wie ich die Anderen, so erkennen auch sie mich an; ich scheide mich nicht von ihnen als ein Wesen von anderer Art; ich habe darum das nemliche Recht wie sie; wir haben einerlei Gesetz, einerlei Strafe, einerlei Güter; in diesem Sinne sind wir Eins; d. h. obwohl ich nur ein Einzelner bin, so stelle ich doch in meiner Person nicht mich allein dar, wie es irgend ein Thier thut, sondern den Menschen überhaupt: ich bin als Einzelner zugleich allgemeines Wesen. Allein das Recht gewährt Jedem das Seine; was mein ist, ist nicht dein, und umgekehrt. Während das Recht also eint, scheidet es und trennt es auch; und bewirkt durch das, was es dem Einen nimmt, um es dem Anderen zu geben, die grössten Verschiedenheiten unter den Menschen. Im Rechte also bin ich nur allgemeines Wesen, sofern ich dieser Einzelne, dieses bestimmte Individuum bin; nicht insoferne ich selbst allgemein bin, wie es der Fall ist, wenn ich denke. Dasselbe gilt, wenn ich in meinem Leben und meinem praktischen Verhalten nicht meine eigene Persönlichkeit, sondern die Pflichten meines Amtes und Berufes zur Darstellung bringe. Denn obwohl da ich in meinem Handeln ein allgemeines Wesen bin, mich meines Selbst und seiner Wünsche entäussere, und nur dem Willen der Gemeinschaft folge, so bin ich allgemeines Wesen doch nur als dieser concrete Mensch und beziehe mich nur als bestimmtes Individuum auf alles Uebrige.*

Aus demselben Grunde können alle derartigen Verhältnisse, zu denen insbesondere auch die Religion gehört, nicht

* Auch von hier aus ergiebt sich, dass der Wille kein Primat über das Denken habe, und die praktische Philosophie der speculativen nicht vorausgehen könne.

an einem Einzelnen zur Erscheinung kommen, sondern bedürfen einer Mehrheit, und hierin liegt eben das ihnen zukommende Moment der Allgemeinheit, in welchem freilich jene Einheit des eigenen und des fremden Ich nicht völlig vollendet erscheint.

§ 6.

Nur im Denken steht die unbestimmbar grosse Menge anderer Individuen nicht wie verloren ausserhalb des Denkenden, so dass er als Einzelner neben ihnen stünde, nur Einer unter Anderen — dann würde er eben nicht denken, sondern empfinden oder handeln oder sonst einen sinnfälligen Verkehr mit Anderen haben — sondern hier sammelt sich diese Vielheit und fasst sich zur Einheit zusammen. Dies lässt sich auch folgendermassen ausdrücken: Insofern als ich Einzelner bin, sind auch alle Anderen einzeln; besser gesagt: Dass ein Einzelner ist, und dass viele Einzelne sind, ist ein und dasselbe.* Denn wenn ich den Anderen anschaue, so gewahre ich mich selbst und finde mich in ihm gleichsam wieder; und wenn ich mich von ihm unterscheide, so fühle ich mich doch als seinesgleichen, als ein Wesen der nemlichen Natur; und diese gleiche Natur ist unsere Einheit.** Da ich aber anderseits in all' den Beziehungen, in denen ich den Anderen anschaue, dem anderen Individuum selbst als Individuum gegenübertrete, so ist unsere Beziehung derart, dass wir, obwohl uns verknüpft fühlend uns doch zugleich wechselseitig ausschliessen. Unsere persönlichen Differenzen bewirken einen

* „Indem ich Person, die unendliche Beziehung meiner auf mich bin, bin ich die absolute Repulsion meiner von mir selbst; habe ich meine Realisirung nur in dem Sein anderer Personen und bin darin erst eine wirkliche Person für mich", sagt Hegel, Encyklop. S. 261. S. auch seine Logik, 1. Bd. S. 204 ff.: Von der Einheit und ihrem Uebergang in die Vielheit.

** Trefflich sagt Fr. Heinr. Jacobi im Waldemar, 1. Thl.: „Mitgefühl schwingt sich in hundert Fällen höher als eigenes." „Der Mensch fühlt sich mehr im Andern, als in sich selbst." Der Grund dieser Erscheinung geht aus allem bisher Dargelegten klar hervor. Natürlich schwingt sich Mitgefühl höher als eigenes, da höchstes Ziel unseres Thuns eben jene Einheit ist, die sich nur im Denken vollendet.

solchen Abstand zwischen uns, dass jene Einheit unserer Natur darüber in die Ferne gerückt wird, uns nicht zu klarem Bewusstsein kommt, sondern dunkel bleibt. Im Denken verschwinden die Momente, welche das Ich dem Du entgegensetzen und ihre Einheit verhüllen; hier wird sie offenkundig; sie schwebt nicht mehr über mir, sondern sie steigt in mich nieder; denn im Denken bin ich jene Einheit, jene gemeinsame Menschennatur selbst. In der Wirklichkeit, die nur mit den Sinnen wahrgenommen, nicht durch das Denken erfasst werden kann, ist die Gattung als solche nicht vorhanden. (Wir kommen unten auf diesen Punkt zurück.) Es giebt in Wirklichkeit nicht die Pflanze, sondern nur eine bunte Mannigfaltigkeit von einzelnen Pflanzen. Dies gilt aber nicht vom Denken. Sofern ich denke, bin ich Mensch als Gattungswesen,* nicht als Einzelner, wie es beim Empfinden, Fühlen, Thun und bei den Lebensfunktionen der Fall ist; auch nicht ein beliebiger Jemand, der oder jener, sondern Niemand.** Im Denken bin ich allgemein nicht als eine Person, welche ihre Besonderheit für sich hat, sondern überhaupt und ohne

---

* Die Streitfrage der Scholastiker über die Universalien kann weder richtig verstanden, noch der Werth der verschiedenen Lösungsversuche abgeschätzt werden, wenn man im Begriffe dieser Universalien nicht einen Unterschied macht und sich über das materielle Substrat derselben klar wird, worin der Angelpunkt der ganzen Frage liegt. Es gilt die Einsicht zu gewinnen, dass das Denken selbst zugleich Sein ist; aber das Sein der Allgemeinheit, das allgemeine Sein, das nicht Vielheit ist, und sich in Individuen darstellt, welche in Wirklichkeit existiren, sondern die Einheit des Gedankens.

** Durchaus zutreffend ist darum das Wort des Cardanus: Die Gattung Mensch gehöre nicht zum Thierreich; denn indem der Mensch nicht bloss Seele, sondern auch Geist (Denken) besitze, habe er aufgehört, Thier zu sein (S. Christian Kortholts Buch „Von den drei grossen Betrügern"; Hamburg 1701. Anhang: Von der thierischen Natur des Menschen. S. 132). Sofern der Mensch vermag, kein Individuum zu sein, d h. zu denken, fällt er unter keinen Gattungsbegriff; denn im Denken kann es unmöglich Gattungen und Arten geben. Das Denken kann nur als ein einheitliches in Erscheinung treten; denn wo immer es auftritt, da muss es ganz, ungetheilt, ohne Unterschied und so wie es an sich ist, erscheinen.

jede Einschränkung oder Ausnahme. — Wer sich also die absolute Gleichheit aller Menschen vergegenwärtigen will, der braucht nicht die Gräber zu besuchen und von ihnen den Blick auf den gestirnten Himmel zu richten. Jene Gleichheit des Todes und des jenseitigen Lebens, von welcher man sagt, dass sie alle Unterschiede aufhebe, ist in Wahrheit gar nicht so ferne; sie ist gegenwärtig im Denken. Denn wie? Tragt ihr nicht in einem gewissen Sinne den Tod in euch* — einen Tod, der dem Leben innewohnt, ja der das Leben selbst ist und in eurer Gewalt liegt: einen Tod, der dem natürlichen Tode fürwahr weit überlegen ist und herrlicher als er. Denn der natürliche Tod ist nichts weiter als Tod, d. h. die reine und leere Verneinung des Lebens.

§ 7.

Vielfach ist behauptet worden, Denken heisse nichts anderes, als mit sich selber sprechen und in der That werden bekanntlich von vielen Völkern Sprechen und Denken mit den gleichen Wörtern bezeichnet. Dies Zusammenlegen des Denkens und der Rede entspricht zwar durchaus nicht völlig ihrem wahren Begriffe, aber es scheint ihm der richtige Gedanke zu Grunde zu liegen, dass ich im Denken nicht alleinstehe, nicht ein Einziger oder Einzelner, sondern immer zu Zweien bin.**

Was also, wenn ich als eine bestimmte Einzelperson mit Anderen verkehre und angemessen mit ihnen Rede und Ant-

* Hierauf scheint jenes Wort Platos zu zielen, die Philosophie sei „die Vorbereitung auf den Tod."

** Namentlich bei den Stoikern tritt uns sehr häufig der Gedanke entgegen, dass der Denkende auch in der Einsamkeit nicht allein sei und dass sich der Mensch darin zu vervollkommnen habe, mit sich selbst zu sprechen, d. h. mit sich selbst beisammen oder zugleich Ich und Du sein zu können. Vergl. Arrians Epiktet, III, 13, wo Epiktet darthut, dass Zeus im allgemeinen Weltbrande, obwohl er weder Apollo noch Minerva noch irgend eine andere Gottheit zu Gefährten habe, doch nicht einsam sei, weil er eben denke. Und im nämlichen Sinne erklärt auch Antisthenes, der Gründer der kynischen Schule (Diog. Laert. Antisth.), er habe durch die Philosophie gelernt, mit sich selbst zu verkehren.

wort tausche, ausser meiner steht und bei einer Auseinandersetzung, wo Einer der Gegner des Andern ist, sich sozusagen auf verschiedene Rollen vertheilt, das ist, wenn ich denke, in mir concentrirt, von mir gleichsam absorbirt. Und wir wissen ja bereits, dass die Natur des Denkens überhaupt vorzugsweise darin besteht, Simplicität und Duplicität zugleich zu sein. Kein Vorgang im Bereich des Naturgeschehens, keine menschliche Handlung lässt sich für sich allein begreifen, abgesondert von jeder Gemeinschaft, abgesondert von der Mitwirkung vieler verschiedener Kräfte, die in Eins zusammentreten. Nun ist freilich auch das Denken ein Handeln;* aber zwischen dem Denken und allen andern Handlungen besteht der grosse Unterschied, dass diese nie für sich allein, sondern nur in einem vielfachen Zusammenhang vorkommen, während der Act des Denkens selbst nicht zusammengesetzt ist, und auch nur abgetrennt von aller Besonderheit der Dinge und all den Kraftcomplexen vorkommt,** deren er sich zu seiner Thätigkeit bedient, oder von denen er zum Thun angetrieben wird. Da nun aber alles Thun ohne Ausnahme mindestens zwei Factoren voraussetzt, weil in dem ganz Einfachen und völlig Isolirten keinerlei Bewegung oder Geschehen vor sich gehen kann,*** so müssen im Denken (d. h. im Denkacte) die Momente, welche in jeder andern Handlung als gesonderte Glieder auseinandertreten und auf deren wechselseitiger Beziehung, Vereinigung, Trennung eben die Handlung beruht, in Eins verschmelzen.†

* So schon Fichte: „Euer Denken ist ein Handeln." (Versuch einer neuen Darstellg. d. Wissenschaftslehre im Philos. Journal v. 1797; 7. Bd. 1. H.)

** Anaxagoras nennt den Geist ein Wesen, das kein Erleiden kennt, und mit nichts Anderem Gemeinschaft hat (Aristoteles, De Anima, I, II, 21, 32.) Ebenso Aristoteles, ebenda III, V, 8: „Der Geist ist ein abgesondertes Wesen" u. II, V, 8: Da der Geist Alles denkt, kann er mit nichts verbunden sein.

*** Auch dies hat schon Xenophanes gesehen; denn er sagt: Unbeweglich ist nur das Nicht-Seiende; beweglich aber Alles, was mehr als Eines ist (Aristot. über Xenophanes).

† Es ist offenbar, dass der Geist nicht eine Kraft unter andern Kräften, nicht ein „Vermögen" ist, sondern actus purus, absolute

Ich wiederhole: Wenn ich fühle und empfinde, so bin ich nur Einer, nur Ich selbst, ohne jene Aufhebung des Ich, welche die Voraussetzung alles Denkens ist. Ich setze und behaupte nur mich selbst. Daher kommt es, dass demjenigen, der etwas nnr fühlt, aber nicht denkt, gewissermaassen die Brücke zum Andern, d. h. das Wort, fehlt; er bleibt in sich und mit sich selbst allein.* Die Sinnlichkeit ist nichts weiter als Sein und Setzung des Einzelnen; oder: indem ich empfinde, bin ich nur einfach da, eben weil nur Einer, nur ich selbst, während ich aber nicht handle, nicht bilde und aus mir heraustrete. Darum kann man das Denken mit Recht einen unvergleichlich geschickten Künstler und Baumeister nennen, weil es weder den Stoff, aus dem es baut, noch die Werkzeuge, deren es sich bedient, von aussen zu holen braucht.

Aus der beschriebenen Natnr des Denkens folgt weiter, dass sein Inhalt, wie tief scheinbar in uns verschlossen, doch zugleich durch sein eigenes Wesen nach aussen und zur Gemeinschaft drängt, selbst vor aller Mittheilung im eigentlichen Sinne; als Denkende sind wir nicht nur wir selbst, sondern zugleich mehr als wir, d. h. mehr als bloss einzelne Personen. Es beruht darum auf einem unrichtigen Begriff vom Denken, zu sagen, die Sprache sei eine menschliche Erfindung, und zwar zu dem Zwecke, um unsere Gedanken (nemlich als bloss subjective Erlebnisse, die gleichwie sinnliche Eindrücke sich nur auf uns selbst beziehen) mittheilbar zu machen. Umgekehrt: nicht die Mittheilung macht den Gedanken gemeinsam,

---

Thätigkeit, als welche einige Scholastiker die Gottheit hezeichneten. Inshesondere Hegel hat gelehrt und bewiesen, dass das Denken nicht eine besondere Fähigkeit des Geistes, sondern der Geist selbst sei und die übrigen sogen. Geisteskräfte nur seine Determinationen. S. Encyklop. 1. Ausg. §§ 34, 165, 321, 367, 368 Zu einer ähnlichen Ansicht waren aber schon Descartes (Meditat. II, 3), Spinoza (Eth. Pars II Ax. 3) und Malebranche (Recherche de la Vérité, Livre III) gelangt. Auch sie fassen das Denken als das Wesen des Geistes; Sinnlichkeit, Wille, Phantasie nur als Modificationen, d. h. Einschränkungen desselhen.

* Was die Sinne für die Erkenntniss der Wahrheit zu leisten vermögen, scheint mir Niemand richtiger und einleuchtender dargethan zu hahen, als Hegel (Encyklop. § 370 Anmerk. 390).

sondern weil er seiner Natur nach allgemein ist, wird er ausgesprochen. Mein Gedanke ist ausser mir lange bevor er hervortritt: er ist überallhin gerichtet und ergossen, gleichsam allgegenwärtig.

Wir haben im Bisherigen das Denken mit Rücksicht auf seine sich selbst immer gleiche Form oder Thätigkeit betrachtet, und gefunden, dass im reinen Acte des Denkens das Individuum als solches aufgehoben sei. Da aber das Selbstbewusstsein, d. h. das sich selbst denkende Denken, sich von der Erkenntniss absondert, so erscheint die Vernunft selbst als endlich und es bezieht sich jene Aufhebung des Individuums nur auf die Form, aber nicht auf die Materie des Denkens.

II.

§ 8.

Es giebt kein Denken ohne Bewusstsein und umgekehrt. Was aber ohne ein Anderes weder sein kann noch ist, also der Natur der Sache nach mit jenem Anderen in der engsten Verbindung steht, das wird um so mehr im Geiste, der ja nicht so viele Unterschiede macht und ausser einander setzt, als die Natur zulässt, mit jenem ein und dasselbe sein. Das Bewusstsein ist ebensosehr bloss Form wie das Denken für sich allein ohne Stoff, d. h. ohne Erkenntniss; denn in meinem Bewusstsein kann ich mich zwar vom Erkennen, aber nicht vom Denken unterscheiden; eines ist vom andern so wenig trennbar, wie Licht und Helligkeit. Bewusst-Sein heisst ja nichts anderes als denken; aber als eine Thätigkeit, welche nur sich selbst bewirkt und setzt,* ist Bewusstsein dasjenige Denken, welches nichts ausser seiner selbst denkt, oder lediglich in Beziehung zu sich selbst steht, während es

* „Das Ich ist das sich selbst Setzende und nichts weiter." „Dein Ich kommt lediglich durch das Zurückgehen deines Denkens auf sich selbst zu Stande." „Ein in sich selbst zurückgehendes Handeln ist Ich" etc. (Fichte's Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre).

sich auf das Erkennen und auf Erkenntnissobjecte nicht bezieht. Aus diesem Grunde kommt dem Selbstbewusstsein, als dem Denken, welches sich selbst denkt und die unbedingteste Einheit mit sich selbst bildet, die nemliche logische Determination zu wie dem Sein, welches ebenfalls ganz einfach, unbestimmt, in sich nicht unterschieden, nur allein auf sich und auf nichts anderes bezogen. Das Selbstbewusstsein also oder das Denken, insofern dieses aufgefasst wird gesondert von der Erkenntniss oder dem auf mannigfaltige und verschiedene Gegenstände sich beziehenden Denken, ist als Erkenntniss nur die Form seiner selbst. — In der That dürfte Niemand, der mit der Gabe der Introspection begabt ist und sich selbst genauer beobachten will, daran zweifeln, dass das Selbstbewusstsein nichts anderes sei als Form* und dass derjenige, der nichts anderes wäre als nur ein Selbst, der ausser dem Bewusstsein dieses Selbst nichts in sich trüge, nichts wüsste und erkennte, nichts liebte und anstrebte, mit einem Worte gar keinen bestimmten Inhalt in sich trüge, mit welchem er sein Ich erfüllte: dass ein solcher in Wahrheit Nichts wäre. Denn wie sehr auch die Form Actualität, Leben, und jeder Determination fähig ist, so würde doch eine Form, die gar keine Determination besässe, eine gestaltlose Form sein, ein Nicht-Seiendes, das Nemliche, was die Alten Hyle nannten, d. h. die Materie, welche aller ihrer Eigenschaften und Attribute entblösst und gleichwohl der Mutterschoss aller Dinge ist.**

§ 9.

Das Bewusstsein ist also Form; aber unendliche Form. Denn wenn wir dem Bewusstsein auch die Erkenntniss des Unendlichen absprechen, weil eine solche dem Denken nicht zugänglich ist, so umfasst das Bewusstsein doch eine un-

* Der Ausdruck „Form" muss im Aristotelischen Sinn genommen werden, gleichbedeutend mit Entelechie, Energie. Wie die Seele die Entelechie des Leibes heisst, so muss das Selbstbewusstsein die Entelechie der Seele oder des Geistes genannt werden.

** So Plotinos, Aristoteles. Vgl. Buhle, Gesch. d. Philos. S. 684; 335; 300; 301.

begrenzte oder unbestimmbare Menge von Inhalten. Das Bewusstsein ist, wie man versucht wäre zu sagen, unersättlich in seiner Gier, Alles in sich aufzunehmen. Das Wort des Dichters über die Zeit, sie verzehre alle Dinge, scheint mir besser aufs Bewusstsein zu passen. Denn hätte dieses selbst den ganzen Inhalt der Welt in sich aufgenommen, so wäre es damit doch nicht in dem Sinne ausgefüllt, dass es nicht noch für eine unbegrenzte Menge weiterer Inhalte Raum hätte. Nimmt man an, dass es nur begrenzte Inhalte in sich aufnehme, so kann es, weil selbst unbegrenzt, durch keine beliebige Menge solcher Inhalte ausgefüllt werden. Umgekehrt: wäre es nicht unendlich, wie vermöchte es unbestimmbar viele Inhalte in sich aufzunehmen? Wäre es nicht unendliche Form, sondern Etwas im strengeren Sinne, d. h. etwas Bestimmtes, so könnte es auch nur etwas Bestimmtes in sich aufnehmen, und ausser diesem nichts, am wenigsten unbestimmbar Vieles.* —

Wie verschieden, ja entgegengesetzt auch die Dinge sein mögen, welche das Bewusstsein in sich aufnimmt, so hat es doch selbst an dieser Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit keinen Antheil, sondern bleibt sich immer gleich, in der Mannigfaltigkeit seiner Inhalte ungetheilt, und trotz der unzähligen Determinationen, die es aufnimmt, mit sich selbst übereinstimmend. Und es ist ja klar, dass es in seiner Einheit unbeweglich verharren muss, weil es der anderen Dinge nicht bewusst werden könnte, wenn es sich selbst mit ihnen veränderte. In der Einheit, die es selbst ist, verknüpft es seine Inhalte, und auf dieselbe Weise, wie das Bewusstsein in sich selbst ist, sind auch die erfassten Inhalte in ihm. D. h. um

* Das Bewusstsein oder vielmehr das Ich befasst nur diejenige Bestimmtheit in sich, welche auch dem Sinn überhaupt zukommt; aber es ist in keinem Sinne als Etwas zu bezeichnen, wie Dr. Forberg gegen Fichte mit gegenstandslosem Eifer darzuthun versucht. (S. dessen Briefe über die neueste Philosophie 3. Brief; Philos. Journal etc. VI, 6). Solche Kategorien wie die des Etwas sind von zu geringer Bedeutung, um auf den Geist oder das Denken Anwendung zu finden; ihre Stelle ist nur in der Naturphilosophie. Viel eher könnte man das Ich Nichts nennen, d. h. die vollständige Negation alles dinglichen Seins, als Etwas.

zu wissen, was ein Hund, ein Tisch, ein Stern sei, brauche ich selbst nicht Hund, Tisch oder Stern zu sein. Denn wie weit diese Dinge auch von mir abstehen mögen — wenn ich ein Wissen von ihnen habe, so trübt diese Distanz die durchsichtige Einheit und Klarheit meines Bewusstseins in keiner Weise.*

Diese Einheit und Klarheit liegt aber nicht in irgend einem Wesen oder einer Substanz (das Wort im gewöhnlichen Sinne genommen), sondern nur in der Form, und zwar in der unbegrenzten Form. Und wenn darum auch der menschlichen Vernunft keine andere Erkenntniss zugänglich ist, als einzelne und begrenzte Wahrheiten, geschichtliche Ereignisse, Gesetze der Natur und des sittlichen Lebens, so ist der Gedanke selbst, obwohl seine Materie begrenzt ist, doch seiner Form oder Thätigkeit nach unbegrenzt.

* Dass Gleiches nur von Gleichem erkannt werde, und dass die Seele, weil sie alle Dinge erkennt, die Principien oder Elemente aller Dinge in sich habe, ist von den alten Philosophen, vorzugsweise von Empedokles, behauptet worden (Aristoteles, De An. I, c. II, 13. Sext. Empir. adv. Log. I, 92). Auch in der Gegenwart wird dieser Gedanke von solchen vertreten, welche die Erkennbarkeit Gottes leugnen; denn, so wird hier geschlossen, wer Gott zu erkennen vermöchte, müsste selbst Gott sein. Aber umgekehrt: gerade weil wir nicht Gott sind, vermögen wir Gott zu erkennen. Nur wer von einer Sache verschieden ist und sich von ihr unterscheidet, vermag sie zu erkennen. Unterschied uud Unterscheidung ist die Grundbedingung alles Erkennens. Gleichwohl ist dies festzuhalten, dass der Geist von den zu erkennenden Dingen nicht absolut verschieden, sondern in gewissem Sinne das Erkannte selber sei, wie Aristoteles in seinem Buche von der Seele treffend bemerkt. Dies lehren in ihrer eigenthümlichen Denk- und Ausdrucksweise auch die sogen. Mystiker. So z. B. Angelus Silesius im „Cherubin. Wandersmann", München 1827: „Es liegt alles im Menschen (I, 89); der Mensch ist alle Ding" (I, 192). Ebenso Tauler: „Die Seel bat eine geistliche Statt in ihr, in der hat sie all Ding sonder Materie, als wie die erste Sach alle Ding in sich hat sonder Materie" (Predigten 265). Daran ist ja wirklich festzuhalten, dass der Gedanke sich selbst das Kriterium und Maass der Wahrheit giebt; d. h. das Denken ist das Sein, nicht die sinnlicben Dinge sofern sie nur dieses sind und nicht gedacht werden; aber er ist das Sein nur insofern, als in ihm zu Denkendes und Gedachtes ist. Die Wahrheit besteht darum nicht in der Ueberein-

§ 10.

Anders ist es mit dem Selbstbewusstsein. Dieses bildet gewissermassen eine Ausnahme von der Fähigkeit des Geistes, das Unendliche zu erfassen, und lässt auch die Erkenntniss des Wahren, sowohl der Gottheit und des Dings an sich, bei Seite; es sucht und besitzt kein Object, welches ihm als einer unendlichen Fähigkeit ebenbürtig sei. Es hat insofern keinen Inhalt, es bedeutet kein erkennendes Denken und ist sich selbst ausschliesslich und allein Object. Das Bewusstsein als unendliche Form greift über all seinem endlichen Inhalt über, so wenig es ohne denselben bestehen kann; es hat eben darum den Verstand, das erkennende Denken, welches vermittels der Denkformen die Dinge auffasst und mit bestimmten Schlussfolgerungen beschäftigt ist, unter sich, insofern als das Bewusstsein als Selbstbewusstsein nur Form oder abstractes Denken seiner selbst ist, ohne alle nähere Bestimmtheit und ohne eigentliches Erkennen. (Jedermann bemerkt, dass hiemit diejenige Philosophie bezeichnet werden soll, welche „Philosophie der Subjectivität" heisst und überhaupt die allgemeine Geistesrichtung unserer Zeit). Ist ja doch das Erkennen selbst, d. h. das erkennende oder determinirende Denken, nur ein bestimmter Modus des Bewusstseins — da eben das Unendliche, die eine und ganze Wahrheit, die Totalität, kein Gegenstand der Erkenntniss sein kann —

---

stimmung von Denken und Sein, sondern in der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Gedachten, in der Harmonie des Denkens mit sich selbst. So sagt Plotinos (nach Rixners Geschichte der Philosophie I, § 168): „Die wesenhafte Wahrheit stimmt mit nichts anderem als sich selbst überein." Und richtig bemerkt Aristoteles, die Seele sei nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Form (De An. cap. V) oder der Intellekt sei das Intelligible, aber durchaus nicht das Dingliche, wie es abgesehen vom Gedachtwerden wirklich ist. Auch Plotinos sagt im gleichen Sinn sehr richtig, das Wesen der Dinge bestehe lediglich in ihrer Form, und diese sei wiederum nichts anderes als die Idee des Dinges. (S. Buhle, Gesch. d. Philos.) Die Einheit von Denken und Sein fällt darum innerhalb des Denkens, nicht ausserhalb; das Denken bleibt stets in sich; aber es nimmt das Sein in seine innere Einheit auf.

Bewusstsein im Sinn des unbestimmten Denkens, welches sich nur auf sich selbst bezieht, und nur eine bestimmte, particuläre Beziehung unter den zahlreichen andern Beziehungen, die das Bewusstsein in sich hat. Und da nun das Individuum sich von seinem Selbstbewusstsein, welches als solches allgemein ist, sich nicht abzutrennen und zu unterscheiden vermag, so ergiebt sich, dass in der Regel die Vernunft nicht als die Substanz und das wahre Wesen des Individuums gilt, sondern umgekehrt das Individuum als Träger der Vernunft und dass man die Vernunft mit in die Reihe der Kräfte und Vermögen aufnimmt, deren Gesamtheit und Inbegriff eben ein bestimmtes Individuum ist. Daher kommt es weiter, dass das seiner selbst bewusste Individuum, abgelöst von aller bestimmten Erkenntniss, sich selbst als unendlich, die Vernunft aber als endlich oder begrenzt erklärt. Wo eben das Wahre als solches im Geiste keine Stätte hat, da muss der einzelne Mensch, das Individuum jenes Maass abgeben, nach dem Alles beurtheilt, auf welches Alles bezogen wird, so dass der bekannte Satz des Protagoras „Der Mensch ist das Maass aller Dinge" wirklich vom Menschen gilt. Denn wenn in Abrede gestellt wird, dass die Wahrheit als solche erkennbar sei, so sieht und misst der Mensch alle Dinge von sich aus, nicht unter dem Gesichtspunkt des Ewigen und Unendlichen, sondern dem des Subjects.*

Das Subject, das Individuum ist dann das Einzige, was gewiss und unerschüttert bleibt; ja das Subject wird das Unendliche, weil es das Einzige ist, was im strengeren Sinne überhaupt existirt.**

---

* Man nennt es Bescheidenheit, Zurückhaltung, wenn man leugnet, dass die Wahrheit erkennbar sei. In Bezug darauf sagt Hegel treffend: „Es ist wohl die schlechteste der Tugenden eine solche Bescheidenheit des Denkens, welche das Endliche zu einem Absoluten macht und die ungründlichste der Erkenntnisse, im Unwahren stehen zu bleiben." (Encyklop. S. 208).

** Damit steht auch die Lehre neuerer Theologen über die persönliche Unsterblichkeit in Zusammenhang — eine Lehre, welche der Vernunft und der heiligen Schrift gleichmässig fern liegt. Denn die Verfasser der heiligen Schrift sprechen nur von den ewigen Höllenstrafen der Bösen und von der ewigen Seligkeit, die den Menschen

Denn wer da leugnet, dass die Wahrheit der Vernunft zugänglich sei, der leugnet, dass es überhaupt Wahrheit gebe.* Und daraus folgt auch, dass das Individuum, weil es für sich selbst das einzig Substanzielle ist, den Stoff seines Erkennens nicht aus dem Denken gewinnt, sondern aus sich selbst, aus seinem unmittelbaren Geisteszustand, oder aus der gegebenen Aussenwelt, welche nur durch die Sinne zugänglich ist. Und so ist das Individuum, wenn es keinen andern Stoff hat, als sich selbst, im Denken und Philosophiren reines Selbst, nur in Bezug auf Form und Act des Denkens allgemein, keineswegs aber in Beziehung auf den Inhalt, weil es diesen, obwohl er im Grunde aus ihm stammt, doch, soweit es eben Selbstbewusstsein hat, sich selbst durchaus unterordnet.**

---

als frommen Christen bereitet ist. Heute aber legt man die Unsterblichkeit dem Individuum als solchem bei, abgesehen von allen seinen Bestimmungen und Eigenschaften, durch die es doch allein etwas ist, ja überhaupt nur existirt. Das Individuum in diesem Sinne aber ist das Vergänglichste und Beschränkteste, was nur gedacht werden kann.

* Die Dinge als einzelne und sinnlich erfahrbare sind freilich ausserhalb des Denkens; die Wahrheit selbst aber, d. h. das Wesen und die innere Natur der Dinge, kann nicht ausser dem Denken sein. Vielmehr kann das Denken oder die Erkenntniss in Wahrheit der Ort der Wahrheit oder das Sein der Wahrheit genannt werden.

** Obwohl dieser Gegenstand nicht in Kürze erledigt werden kann, so will ich doch wenigstens einige Stellen anführen, aus der grossen Menge dessen, was ich zur Verdeutlichung beibringen könnte, wenn es der Raum dieser Abhandlung gestattete. So sagt z. B. Weiller wörtlich: „Wer mit freiem Geiste Philosophie sucht, der wallfahrtet zur Wahrheit, nicht als zu einer heiligen Leiche, die ausschliesslich und ganz auf der Bahn irgend eines Systems läge. Was auch die Systeme von ihr aufbewahren mögen — es können doch nur Reliquien sein. Er will sie selbst. Und sie selbst (die Wahrheit) findet er nur in dem lebendigen Heiligthum schöner und heiliger Gefühle und Gesinnungen." (Anleitung zur freien Ansicht der Philosophie; § 530). Und Jacobi sagt: „Das Element aller menschlichen Erkenntniss und Wirksamkeit ist Glauben, d. h. das unmittelbare Erfassen von etwas, was zu mir gehört und mir nicht genommen werden kann." (Ueber d. Lehre des Spinoza S. 172). Bei Novalis, der ebenfalls hieher gehört, heisst es: „Vollkommenes Wissen ist Ueberzeugung." (Novalis Schriften von Schlegel u. Tieck, Fragmente, S. 201). „Philosophiren ist eine Selbstbesprechung, eine

§ 11.

Diesen Punkt hoffe ich zur völligen Klarheit bringen zu können, wenn ich mich da und dort solcher Ausdrücke bediene, die im eigentlichen Sinne nur auf dingliches Sein Anwendung finden. Das Bewusstsein ist ebenso Denken, wie das Erkennen; aber es ist ein Denken, welches nur in der Beziehung auf sich selbst vorhanden ist; das Erkennen dagegen ein Denken, welches sich durch sein Verhältniss zum dinglichen Sein auf sich selbst bezieht. Wäre diese Beziehung des Bewusstseins auf die Dinge nicht zugleich eine solche auf sich selbst — wie sollte es etwas von den Dingen wissen und erkennen? Darum darf der Begriff Bewusstsein mit Recht als ein Gattungsbegriff gelten, weil das Bewusstsein, insofern es Beziehung auf sich selbst ist, das Ur- und Grundverhältniss ist; dasjenige, durch welches auch Erkenntniss allein möglich wird, welches sowohl im Denken über sich selbst wie im Denken über die Dinge bestehen bleibt und durch alle Formen des Denkens und Erkennens hindurch ununterbrochen gleich und beständig bleibt. Das Erkennen dagegen muss eine Art des Bewusstseins heissen, namentlich insofern als es sich auf bestimmte einzelne Dinge bezieht, die seine eigentliche Domäne bilden, und diese unter bestimmten Denkformen begreift. Es ist nur eine besondere Gestalt jener ursprünglichen und constanten Beziehung des Bewusstseins auf sich selbst. In der

---

eigentliche Selbstoffenbarung, Erregung des wirklichen Ich durch das idealische Ich." (S. 123). „Philosophie ist die Intelligenz selbst." Wenn im Sinne von Novalis das Wort Intelligenz nichts anderes bedeuten kann, als Wissen und Verstehen ohne allen objectiven Inhalt, d. h. nur den rein innerlichen und subjectiven Process des Wissens und Verstehens als solchen, so kann dieser Satz kaum als richtig bezeichnet werden. In dieser Weise haben viele Philosophen unserer Zeit dasjenige, was niemals Bestandteil der Philosophie werden kann, das einzelne und zufällige Individuum (d. h. sich selber), zum Princip ihres Philosophirens machen wollen, und an Stelle der absoluten und objectiven Einheit von Denken und Sein, von der die Philosophie anderwärts ausgegangen ist, die Einheit ihrer selbst und des Seins, oder mit andern Worten die Einheit der Philosophen und der Philosophie, für ausreichend erachtet.

Natur ist die Gattung im Verhältniss zu den endlichen und vergänglichen Individuen unendlich und allgemein und fällt darum in viele verschiedene Arten auseinander, welche wiederum nur in Individuen wirklich sind. Die Gattung ist darum nichts anderes als eine Denkform, ein abstracter Begriff; das concrete Sein aber, die Materie der Gattung, bilden individuelle Wesen und nur durch ihr Entstehen und Vergehen existirt die Gattung. Im Tode des Individuums wird die Gattung als solche offenbar; denn das Allgemeine besteht und bleibt, während der Einzelne verschwindet. Aber auch dieses verschwindet eigentlich nur der Form nach, nicht in Wahrheit und vollständig. Der Tod ist das gemeinsame Loos aller Individuen; in ihm trifft alle die gleiche Negation. Aber obwohl die unzählbaren Individuen einer Gattung, welche zu einer bestimmten Zeit entstehen und leben, sammt und sonders vergehen und verschwinden, so wachsen doch immer neue Individuen an Stelle der verschwundenen nach. Und darum wird zwar das bestimmte Individuum von der Natur bezwungen und geht zu Grunde; keineswegs aber das individuelle Sein als solches, die Individualität; denn niemals kann das stoffliche Sein als solches allgemein werden. Im gleichen Sinne ist das Bewusstsein Gattung und das Erkennen sein Artbegriff, weil das Erkennen nichts anderes ist als eine Beziehung des Bewusstseins, welches das einfache und gleich bleibende Verhältniss zu sich selbst ausdrückt, auf verschiedene Objecte, die das Bewusstsein selbst gewissermaassen gespalten und gebrochen darstellt. Das Erkennen selbst aber stellt sich in vielen verschiedenen Unterarten dar, den einzelnen Erkenntnissen, nnd jede solche Erkenntniss ist selbst wiederum nichts anderes, als eine Zusammenfassung von ungezählten einzelnen Thatsachen und Vorgängen. — Geht man aus vom Unendlichen, was dies im wahren Sinne ist, so sind die Denkformen, mittels deren die Dinge begriffen werden, nicht weniger bedeutungslos und beschränkt, als die einzelnen Erkenntnisse, auch wenn sie Allgemeinheiten zum Inhalt haben; denn wenn man sie auf das Bewusstsein als solches bezieht, welches die Allgemeinheit des Gattungsmässigen besitzt, schrumpfen sie

auf Einzelheiten und Unterarten zusammen. Wie daher in der Natur das Individuum als Concretes von seinem Genus als Abstractem geschieden ist, so scheiden sich im Geistigen Materie und Form oder Erkennen und Denken; mit andern Worten: das Sein, welches Erkennen heisst, und jene Allgemeinheit, welche Bewusstsein heisst. Denn, wie früher dargelegt, würde das Bewusstsein ohne durch irgend einen Inhalt determinirt zu werden, soviel wie nichts sein, und aus diesem Grunde kann das Erkennen vorzugsweise als das Sein, d. h. als die wirkliche Existenz des Bewusstseins bezeichnet werden. Und geradeso wie in der Natur die Beständigkeit der Gattung eben im Entstehen und Vergehen der Individuen hervortritt, so nimmt das Selbstbewusstsein auf der einen Seite nur Endliches und Einzelnes in sein Erkennen auf und hat nur in solchen endlichen Erkenntnissen sein Dasein; auf der anderen Seite aber ist es so zu sagen das Grab aller seiner Erkenntnisse, ihr Schicksal, das, selbst nicht determinirt, alles Einzelne und Bestimmte gleichsam in nichts auflöst. So kann man sagen, das Selbstbewusstsein, oder richtiger, das selbstbewusste Einzelwesen, lässt in allen seinen Erkenntnissen, ja in seiner Vernunft selbst, nichts wahrhaft Absolutes, Unendliches, Göttliches bestehen, sondern weiss und erfasst sich selbst, abgelöst von allen seinen Erkenntnissen und Bestimmtheiten als das Unendliche, und stellt sich damit ausser, ja über die Vernunft, welche eben nichts anderes als das bestimmende und erkennende Denken ist. Und dies ist der Beweis für das oben Gesagte, dass das Individuum unabhängig sei rücksichtlich der Form des Denkens, nicht rücksichtlich seiner Inhalte, oder unabhängig nur insofern als es denkt, nicht aber insofern als es weiss und erkennt.

III.

§ 12.

Nun besteht aber in der Natur die Nothwendigkeit, dass Gattung und Einzelwesen, welche auseinanderfallen, sich immer vollkommener darstellen, und durch natürliche Triebkräfte bis

zu voller Gleichheit entwickeln, d. h.* dass sich das Einzelwesen als seiendes bis zum Gattungsmässigen erhebt, und das Gattungsmässige als solches ins Dasein eintritt — was dann der Fall sein wird, wenn der Geist ohne die Fesseln des natürlichen Daseins als solcher auftritt. Geradeso aber wird auch das Selbstbewusstsein durch seine Natur, d. h. die unendliche Form, dahin getrieben, dass es einen Inhalt, der ihm gleich und ebenbürtig ist, aufsucht; mit anderen Worten, dass es die dingliche Welt, welche an sich unbegrenzt ist, als erkennendes in sich aufnimmt, so dass das Selbstbewusstsein seine ganze Unendlichkeit, die es in sich selbst trägt, abgelöst von den Dingen und ihrer Erkenntniss, nicht länger gewissermaassen zurückhält, sondern sich mit dieser seiner Unendlichkeit in die Bestimmtheit und die Erkenntniss hineinlegt. Dann ergiebt sich, dass diese Unendlichkeit nicht mehr leer ist, sondern erfüllt; das Bewusstsein erhebt sich zur Unendlichkeit mitsammt seinen Inhalten, nicht mehr wie vordem in abstractem Fürsichsein ohne alle concrete Erkenntniss. Damit ist aber auch jene bedenkliche Kluft zwischen unendlicher Form und endlichem, begrenztem Inhalt, zwischen Denken und Erkennen, zwischen Bewusstsein und Vernunft, aufgehoben. Und dieser Uebergang des Bewusstseins zum wahrhaft Unendlichen** und

---

* Vgl. die Darstellung dieses Verhältnisses in Hegels Logik, III. Thl. S. 296 u. Phänomenologie d. Geistes S. 109.

** Wenn ich hier vom Unendlichen und von der Erkenntniss des Unendlichen spreche, so habe ich natürlich nicht die Unendlichkeit der Zahlen oder der Ausdehnung im Auge, welche keine wahre Unendlichkeit ist, weil sie keine innere Einheit und keinen Zielpunkt hat; die Unendlichkeit, welche Hegel „schlechte Unendlichkeit" genannt und als solche richtig gewürdigt hat. (S. seine Logik I, S. 186 f.) Unter dem Unendlichen verstehe ich hier das, was durch sich selbst ist, das wahrhaft Seiende. Diese beschränkte Unendlichkeit der blossen Ausdehnung hat schon Giordano Bruno als philosophisch werthlos erklärt und ihr das Minimum entgegengestellt, welches zugleich ein Maximum ist, überall ganz vorhanden, die Monade, die zugleich Eins oder Atom und Alles oder ein Ganzes ist. Darum sagt Bruno vom Unendlichen, es sei nichts anderes als ein Sein, das seinen Mittelpunkt überall habe; der unendlich ausgedehnte Körper nichts anderes als ein Atom, eine unendliche Ebene nichts anderes als ein Punkt; es gebe überhaupt nur Monaden. (S. die Schrift „De Triplici Minimo"; cap. 2. 4. 6.)

seiner Erkenntniss, die jetzt, weil sie das Unendliche zum Inhalt hat, selbst unendlich wird, ist keineswegs ein salto mortale; denn die unendliche Form, die das Denken ist, fordert einen sich congruenten Gehalt, nemlich eben die Erkenntniss des Unendlichen. Form und Inhalt gehören zusammen und müssen sich decken schon in der Natur, trotzdem sie da oft so weit auseinanderliegen; um wieviel mehr im Gestie. Vorzugsweise kommt diese Einheit, auf welche die Natur überall hinarbeitet,* an unserem lebendigen Leibe zum Vorschein. Unsere Sinnesvermögen nämlich, die nichts anderes sind als Aufnahmswerkzeuge für gewisse Eindrücke, können als Formen aufgefasst werden, und das durch sie Wahrgenommene als die zugehörigen Inhalte. Denn jeder Sinn arbeitet unter der Voraussetzung, dass er an eine bestimmte Art von Eindrücken angepasst sei und nur dasjenige wiedergiebt, was ihm gemäss ist. So treffen wir z. B. beim Auge keinerlei Tendenz an, die Leistungen des Ohres zu übernehmen, überhaupt etwas wahrzunehmen, was jenseits seiner Organisation und ihrer Bedingungen liegt. Eben deswegen fühlen wir im Sehacte keinerlei Beschränkung, die unserer Natur auferlegt wäre und gerade in dieser Selbstbescheidung und Selbstbegrenzung ist das Sehen etwas in sich völlig Abgeschlossenes und insofern Unendliches. Das Denken ist nicht in so enge Grenzen gebannt, wie die einzelnen Sinne; es ist auch nicht eine bestimmte und besondere Form wie diese, welche darum auch

* Damit möchte ich keineswegs die Meinung vertreten, als sei die Natur das wahrhaft Seiende, das Beständige und nach allen Richtungen hin Vollkommene. An sich nämlich ist die Natur nichts anderes als der verkörperte Widerspruch, indem sie niemals zur wahren Einheit gelangt, sondern im Gegentheil, dasjenige, was an sich (im Begriffe) Eins ist, in zahllose Einzelgebilde auseinanderzerrt. Sie ist darum ewiges Werden, Vorstufe und Geburtsstätte des Geistes, und ihr wahres Wesen liegt darum nicht in ihr selbst, sondern im Geiste, der ausser und über ihr steht. Daher kommt es auch, dass uns die Natur als blosse Erscheinung, als Aussenseite, so beruhigt, während uns ihre Innenseite erschreckt und abstösst, während uns umgekehrt die Aussenseite des Menschen oder des Geistwesens oft Abscheu erregt, und je tiefer wir ins Innere eindringen, umso mehr Ruhe über uns kommt. „Wo die Natur aufhört", sagt Tauler, „fängt Gott an".

nur zur Aufnahme bestimmter und begrenzter Inhalte fähig wäre. Das Denken ist vielmehr Form schlechthin; als solche allgemein und unbegrenzt, und mit derselben Nothwendigkeit, mit der das Auge Licht und Farbe, das Ohr Töne, jeder Sinn seine specifischen Inhalte aufnimmt, richtet sich das Denken auf die allgemeine Natur der Dinge, auf Einheit, Ganzheit, Allheit, Allgemeinheit und Unendlichkeit. Vor allem aber unterscheiden sich Sinnlichkeit und Denken (wie überhaupt Natur und Geist) darin, dass das Denken an sich schon Einheit von Form und Inhalt, das Ich und das Nicht-Ich ist; ein Act, in welchem (vgl. Nr. I) allgemein Zwei Eins werden, und was sonst geschieden oder in der Vereinigung gegensätzlich und räumlich getrennt ist, zur durchsichtigen Einheit gelangt. Während nämlich in der Natur das was sieht und das was gesehen wird, zwei sind, ist der Geist zugleich Auge, Licht und Gegenstand; er sieht sich selbst und zwar durch kein anderes Medium, als durch sich selbst. Darum ist das Denken als unendliche Form der Erkenntniss des Unendlichen fähig, weil es an sich schon Einheit von Form und Inhalt ist. Und würde man das Denken in bestimmte Grenzen bannen, und ihm nur gewisse Seiten der Dinge (die Phänomene) zugänglich machen, es von dem aber, was das Eine, das Ganze und die Totalität ist, ausschliessen, so wäre es eben nicht mehr Denken, sondern nur noch sinnliche Wahrnehmung.

§ 13.

Die Nothwendigkeit und daher stammende Fähigkeit, das Unendliche zu erfassen, zeigt uns auch der dem Menschen eingeborene Drang nach Erkenntniss und Wahrheit. Dieser Erkenntnissdrang will sich nicht nach den Vorschriften Kants und seiner Anhänger in den Grenzen halten, welche diese Philosophen dem menschlichen Geiste anweisen, sondern strebt uns gewissermassen über uns selbst hinauszuführen; er will diese engen Schranken durchbrechen; und wie alle Körper mit unwiderstehlicher Gewalt dem Mittelpunkt der Erde zustreben, so reisst auch er uns zur Erforschung und Erkenntniss

des Wahren und Unendlichen hin.* Und jede Nothwendigkeit hat ihre Stelle allemal nur zwischen zwei Gegensätzen, die zugleich auf das Engste zusammenhängen und nicht ohne einander bestehen können. So fühle ich mich im Hunger und Durst von dem geschieden, mit welchem ich von Natur eine Einheit bilde und eben wegen dieser meiner natürlichen Verknüpfung mit äusseren Dingen verlange und begehre ich sie. Würde zwischen dem Leibe und dem, wonach er verlangt, kein natürliches Band bestehen, so wäre unbegreiflich, wie das Entbehren dieser Dinge Schmerz bewirken könnte. So muss in der Begierde selbst das Begehrte gewissermassen gegenwärtig sein und es gilt dies nicht nur von den körperlichen, sondern auch von den geistigen Trieben und Begehrungen, welche in dem Wesen der Vernunft gegründet sind, keineswegs individuell und zufällig, sondern allgemein, und zwar von unseren rein geistigen Bedürfnissen am Meisten, weil sie im Allgemeinen nicht so vielfach zersplittert und abgelenkt werden wie die natürlichen. Aus diesem Grunde darf gesagt werden: es könnte in mir nicht das tiefe Sehnen nach der Erkenntniss des Wahren und Unendlichen vorhanden sein, wenn es gar keine Möglichkeit gäbe, dies Sehnen zu befriedigen. Denn wir begehren nur das, was wir zu erreichen im Stande sind,** ja es ist in gewissem Sinne unser

* Ich kann es mir nicht versagen, an dieser Stelle ein treffliches Wort des Giordano Bruno anzuführen (vgl. Fülleborns Beiträge z. Geschichte der Philos. VI. Stück.): „Welches ist nun dieses Geistes Ziel und Bestimmung? Zu erreichen das höchste Wahre für den Verstand und das höchste Gut für den Willen. Dass dem also sei, dafür zeugt schon die Unersättlichkeit des menschlichen Verstandes und Begehrungsvermögens. Wo wir noch eine Weisheit, noch ein Gut ahnden, da richten wir unsere Erforschung, unsere Wünsche hin. Angeboren ist dem Menschen der Trieb nach Vollkommenheit. Unerträglich findet er das Manchmal, Irgendwo, das Einzelne, Theilweise, Einige: er will das Immer, Ueberall, das Allgemeine, Ganze, Alles. Unbegrenzt ist sein Sinn; denn wohin er auch gehe, überall findet er sich im Mittelpunkt; unbegrenzt seine Einbildungskraft. Und dieses Streben des Geistes nach Vollendung ist nicht leer und ohne Gegenstand."

** Um hier jedes Missverständniss auszuschliessen, möchte ich daran erinnern, dass man zu unterscheiden hat zwischen dem Ver-

Verlangen schon ein Können: das, was Gegenstand meines Verlangens ist, das ist (der Möglichkeit nach wenigstens) schon mein.*

Denn kein Trieb ist — sofern er ein natürlicher und nicht bloss ein zufällig rege gewordener ist — von seinem Objecte ganz leer und ledig: sonst würde er ja nicht auf dieses sein Object, sondern auf ein beliebiges anderes gehen, was absurd ist. Im Triebe ist das, was ihm fehlt, zugleich gegenwärtig** und in diesem Sinne ist auch in unserem Triebe nach Erkenntniss des Unendlichen das Unendliche selbst ent-

---

langen nach äusserlichen und zufälligen Dingen, die nicht eigentlich zu unserer Natur gehören, die uns wesensfremd sind; und dem Verlangen nach Solchem, das zu unserem wahren Wesen gehört und aus dessen Grunde erwächst. Bei jenen Begehrungen nämlich, die selbst zufällig sind, weil sie sich auf Zufälliges richten, fallen Vermögen und Verlangen, Haben und nicht Haben, der Trieb und sein Object sowie die Bedingungen desselben habhaft zu werden, auseinander. Der Mangel ist da nichts als Mangel; das Begehren nur Begehren. Trefflich wird darum im Deutschen ein heftiges Verlangen, z. B. nach Reichthum, Ehre, Ruhm, Herrschaft mit dem Worte „Sucht" bezeichnet, daher Hab-, Ehr-, Ruhm-, Herrschsucht. Solche Begehrungen sind keine „Triebe" im eigentlichen Sinn des Wortes. Trieb ist ein solches Begehren, welches in sich Actualität besitzt und die Möglichkeit, sein Ziel zu erreichen, in sich selbst trägt. Im Triebe ist daher umgekehrt der Mangel zugleich Besitz; die Abwesenheit zugleich Gegenwart; denn im Triebe ist meine allgemeine, d. h. wahre und innere Wesenheit das Band zwischen mir, dem Subject des Triebes und dem Object meines Triebes.

* Jeder Trieb ist Macht, Kraft, Vermögen; ja er ist nichts anderes als ein Vermögen in Thätigkeit. Alles Können, jedes Vermögen, ist an sich und ursprünglich etwas rein Innerliches, Verborgenes und unthätig Ruhendes. Trieb aber ist das Vermögen, dessen Existenz in die Erscheinung tritt, welches in Bewegung und Thätigkeit ist.

** Ueberhaupt muss man sagen: Jeder Mangel ist nicht Mangel oder Abwesenheit schlechthin, sondern uur in bestimmtem Sinne. Finsterniss ist Abwesenheit des Lichtes, nicht der Wärme, nicht der Luft, sondern Mangel dieser einen und bestimmten Sache; sie ist also selbst etwas Bestimmtes und Specielles, gewissermaassen etwas Positives und Concretes, nicht reiner Mangel. In jedem Mangel muss also das, was mangelt, sozusagen mitgegeben sein.

halten, freilich in einer Form, welche mit ihrem Urbild nur die schwächste Uebereinstimmung besitzt.*

Und so ist insbesondere unser Wissenstrieb eine Thätigkeit, welche darauf zielt, dass dasjenige, was bisher in den Tiefen unseres Geistes verborgen und gleichsam eingehüllt war, durch unser Bemühen in deutliche Erkenntniss und ein ausdrückliches Wissen übergeführt werde.**

§ 14.

Obwohl darum die Vernunft erst da in vollkommener Entwicklung vorhanden ist, wenn Erkenntniss und Denken zur vollkommenen Deckung gelangen und das Individuelle aufgehört hat, der alleinige Gegenstand des Wissens zu sein, so ist dennoch die Vernunft im Keime schon in jenem Denken enthalten, welches nur sich selber denkt. Denn obwohl das individuelle Bewusstsein alle seine Erkenntnisse wieder aufhebt, und ihnen jegliche Wahrheit und unbedingte Giltigkeit abspricht, so liegt eben darin, dass es sich als der Wahrheit nicht theilhaft erklärt, eine Ahnung der Wahrheit, d. h. des Widerspruches zwischen einem begrenzten Gegenstande und

* Was wir erstreben, ist in uns vorhanden, nicht wie es an sich oder wirklich ist, sondern nur in einem Phantasie- oder Schattenbilde.

** Dies lässt sich noch auf folgende Weise verdeutlichen. Wer vom Erkenntnisstrieb beherrscht wird, fühlt ein Bedürfniss nach etwas, was er noch nicht gewusst, noch nicht besessen hat und was er trotzdem anstrebt. Er würde nie zum Bewusstsein dieses Bedürfnisses gelangen, wenn er nicht fühlte, dass dies Bedürfniss, indem es entsteht, sich zugleich befriedigt; oder wenn ihm nicht ein Etwas innewohnte, dem es nicht an dem gebricht, was ihm fehlt; mit andern Worten: wenn er nicht theil hätte an der Vernunft, aus welcher alles Erkennen und Denken im letzten Grunde stammt. Jeder Trieb des Menschen bedeutet eine Beziehung zwischen ihm als Einzelnen und einem Allgemeinen, das in dem einen Sinne mit ihm verbunden, in dem andern von ihm geschieden ist — denn jeder Trieb hat einen Gegensatz, einen Widerpart in sich. — Und eben darum lässt sich auch der Erkenntnisstrieb so definiren: er sei jener Trieb, durch welchen der Mensch darnach strebe, sich selbst als Individuum zu überwinden und aufzuheben, insoferne er (als Individuum) von der Vernunft getrennt und geschieden ist.

der Unendlichkeit des Denkens. Es bedeutet dies, dass das Bewusstsein einen anderen seiner Natur angemesseneren Stoff brauche, und so kündigt sich im individuellen Bewusstsein bereits die volle und ganze Vernunft, d. h. die Einheit des Denkens und Erkennens an. Im individuellen Bewusstsein selbst aber sind zwei Momente zu unterscheiden: dasjenige Denken, welches sich auf sich allein bezieht und sich allein zum Gegenstande hat, und dasjenige Denken, bei welchem diese ausschliessliche Beziehung auf sich selbst aufgehoben ist: das Denken, von welchem Eingangs bereits gehandelt worden ist und von welchem behauptet wurde, dass es, obzwar durchaus individualisirt auftretend, doch in dieser Vereinzelung durchaus mit sich selbst identisch und zusammenhängend sei und bei allen Menschen wenigstens der Form nach einheitlich erscheine. Insoferne nun dieses Denken sich auf sich bezieht und sich selbst denkt, ist es Selbstbewusstsein und dieses bedeutet einen Bruch durch die ursprüngliche Einheit und Konstanz des Denkens. Dies möge in thunlichster Kürze berührt werden, bevor jene dem Bewusstsein innewohnende Zweiheit näher erörtert wird. Das Selbstbewusstsein oder das Ich darf nämlich durchaus nicht mit dem ursprünglichen Denken verwechselt oder für den inneren Grund des Denkens genommen werden. Dass dem auf das Selbst sich beziehenden Denken ein reines, nicht durch die Rücksicht auf das Ich gespaltenes, als sein Ursprung vorausgeht, zeigt sich schon darin, dass beide nicht bloss in Bezug auf den Menschen, sondern auch in Bezug auf die Dinge und ihre Erkenntniss betrachtet werden müssen. Denn obwohl alles Denken und Erkennen sich in letzter Linie nur auf die eigene Natur des Bewusstseins bezieht, so vermag das Selbstbewusstsein äussere Objecte doch niemals durch sich selbst, sondern nur durch Vermittlung des Denkens zu erkennen; denn indem es denkt, ist es auch an die nothwendigen und allgemeinen Formen des Denkens gebunden, unter welchen sich ihm die Dinge begrifflich darstellen. Diese Formen stammen nicht aus dem Selbstbewusstsein, das der Objectwelt entgegengesetzt ist und sich entgegensetzt. Gerade darum, weil diese Formen noth-

wendig sind, nicht aus der Erfahrung gewonnen, auch nicht vom Selbstbewusstsein oder dem subjectiven Denken gebildet, drücken sie eine geheimnissvolle, tiefliegende Uebereinstimmung zwischen dem Denken und den Dingen aus — eine Uebereinstimmung, deren innerer Grund einzig und allein in dem objectiven Denken gefunden werden kann, welches dem Selbstbewusstsein logisch und genetisch vorausgehen muss. Dass unsere Gedanken die Form der Allgemeinheit haben und ohne Rücksicht auf die Scheidelinie, welche sonst zwischen dem Ich und dem Du liegt, ohne Bruch und Theilung einem Andern übermittelt werden können, ist durchaus von der Objectivität jenes ursprünglichen Denkens, keineswegs vom Selbstbewusstsein bedingt. Wie sehr nämlich auch meine Gedanken, was das Sachliche betrifft, von den Gedanken eines Anderen verschieden, ja ihnen geradezu entgegengesetzt sein können, wie gross auch der Abstand meiner selbst, als selbstbewusster Person, als partikulärer Einzelmensch, vom Anderen sein mag: so ist uns Beiden doch das Denken gemein, welches von der Scheidelinie zwischen Ich und Du nicht berührt und durch unser Selbstbewusstsein nicht zerspalten wird, sondern ohne derartigen Riss mit sich selbst in Einheit bleibt, abgelöst von mir als (diesem bestimmten) Einzelnen, von sich selbst unablösbar. Darum geht die Form der Gedanken, vermöge welcher das Denken in allen Menschen — mögen der in vollem Sinne richtig und wahr Denkenden auch nur wenige sein — sich selbst gleich oder vergleichbar ist, vom Selbstbewusstsein (der Subjectivität) so wenig aus, als es in ihm beschlossen ist. Freilich ist klar für Jeden, der einen bestimmten einzelnen Menschen vom Selbstbewusstsein als solchem zu unterscheiden vermag, dass auch das Selbstbewusstsein etwas Allgemeines oder Gemeinsames ist. Denn nicht jeder beliebige Mensch ist reich, glücklich, angesehen; nicht jeder beliebige Mensch ist Dichter, Musiker, Arzt; aber es giebt keinen Menschen, der kein Ich wäre. Wenn man also lediglich diese allen Menschen gemeinsame Eigenschaft in's Auge fasst und von dem absieht, was sonst noch zu jedem Einzelnen an besonderen Eigenschaften und Zuthaten gehört und die

Jeder zu sich zu rechnen und als einen Bestandtheil seines Ich zu nehmen pflegt, so bleibt nichts mehr übrig, um zwei Menschen, insoferne jeder bloss Ich ist, von einander zu unterscheiden. Aber mit eben dem Selbstbewusstsein, vermöge dessen ein Mensch in demselben Sinne Ich ist wie jeder andere, scheidet sich auch wieder jeder von dem anderen, als von welchem er mit Rücksicht auf seine (individuelle) Natur und seine besonderen Eigenthümlichkeiten, nicht mit Rücksicht auf das Selbstbewusstsein, getrennt ist. Das Selbstbewusstsein schafft nicht die Trennung zwischen den Individuen; es macht sie nur offenbar: geradeso wie das Sonnenlicht, an sich einfach, ungebrochen, und allen gemeinsam, die Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit, Gegensätzlichkeit der Dinge aufzeigt, so erblickt im Lichte des Allen zukommenden Bewusstseins jeder Einzelne sich selbst. Denn wie verschieden ein Individuum vom anderen auch wäre rücksichtlich seiner Natur und seiner besonderen Eigenthümlichkeiten, so würde es von dieser Verschiedenheit doch nichts wissen, wenn es seiner nicht bewusst wäre und sich selbst als unterschieden fasste. Das Selbstbewusstsein haben wir daher zu fassen als die Kraft und Fähigkeit des Unterscheidens überhaupt und zugleich als das allgemeine Princip aller Verschiedenheit und Besonderheit. Und obwohl das Selbstbewusstsein in gewissem Sinne ein Allgemeines ist (nämlich als Denken), so wird durch das Selbstbewusstsein insoferne, als es zugleich die Form der Besonderung der Einzelheit an sich hat, die absolute Einheit und Einerleiheit der Menschen, welche das Denken repräsentirt, unterbrochen.

Das Denken nun, insoferne es nur sich selber denkt, ist Selbstbewusstsein und bildet in dieser Beziehung auf sich selbst seine eigene Grenze. Es ist (wie oben schon bemerkt) in demselben Sinne* determinirt, wie das Sein im Allgemeinen

* Allerdings mit der Einschränkung, dass die Determination, welche an und für sich das ganze und volle Wesen des Seins ausmacht, als eine bestimmte einzelne Determination im Selbstbewusstsein enthalten ist.

oder eine beliebige einfache Qualität, welche in der Beziehung auf sich selbst besteht, sich selbst behauptet und getrennt von anderen Dingen für sich ist. Aus diesem Grunde aber haben wir schon in der Einheit des reinen Selbstbewusstseins — dem Einfachsten, was gedacht werden kann — eine gewisse Dualität: nämlich das Denken an sich und seine Determination, d. h. eine gewisse Einschränkung und Beziehung, welche in dem erkennenden Denken nothwendig vorhanden ist. Wir haben eine Determination im Erkennen, und die Aufhebung derselben im Denken.

Denn das Ich, das seiner selbst bewusst ist, ist zugleich dasjenige, was gewusst wird, d. h. ein Object, und dasjenige welches weiss. Es ist daher zu gleicher Zeit thätig und leidend, denkend und gedacht.* Aus diesem Grunde hat das Denken auch, soweit es nur Selbstdenken, Selbstbewusstsein ist, einen Stoff zu seinem Gegenstande; aber es ist zugleich eine Form, von aller eigentlichen Materie frei und hat nur sich selbst zum Object. Das heisst soviel als: Das Selbstbewusstsein ist ein Erkennen, aber ein derartiges, welches im Grunde nur soviel ist wie (reines) Denken. Die Momente, welche in jeder Erkenntniss enthalten sind (das Denkende und das Gedachte), auf denen jedes Wissen von der Natur beruht, sind schon im Selbstbewusstsein enthalten, aber in solcher Einheit, dass es kaum möglich ist eines vom anderen zu scheiden; während dagegen bei der Vernunft, wo sie in Wahrheit vorhanden ist, zwar Denken und Erkennen ganz auseinandertreten, aber jedes in sich eine Unendlichkeit trägt, eines mit dem anderen in vollkommener Gleichheit zusammenstimmt. Darum liegt in dem sich selber denkenden Denken bereits die ganze Vernunft im Keime; und damit die Vernunft

---

* „Das Ich ist zu betrachten nicht als blosses Subject, sondern als Subject-Object." — „Die in sich zurückgehende Thätigkeit als feststehend und beharrend aufgefasst, wodurch sonach beides, Ich als Thätiges und Ich als Object meiner Thätigkeit, zusammenfallen, ist der Begriff des Ich." S. Fichte's Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, S. 13 u. 20 und Schelling's System des transcendentalen Idealismus, S. 40, 42, 43.

als solche offenbar werde, braucht es weiter nichts als dass die Momente aus ihrer ungeschiedenen, unentwickelten Einheit, in der sie gleichsam zusammengewachsen sind, herausgelöst, befreit und in ausgesprochener Besonderheit dargestellt und verdeutlicht werden.*

IV.**

§ 15.

Aus allem bisher Dargestellten ergiebt sich, dass die Vernunft weder endlich noch auch bloss menschlich sei. Denn unter der Bezeichnung „Menschen" versteht man die Summe der Individuen und das Wort „menschlich" drückt die Eigenschaften und Fähigkeiten aus, welche allen diesen unzähligen Individuen zukommen. Ich glaube aber zur Genüge gezeigt zu haben, dass die Vernunft nichts Individuelles sondern etwas Allgemeines oder Gemeinsames ist, weil das Denken überhaupt, ganz besonders aber das erkennende Denken, darin besteht nichts Individuelles oder Particulares zu sein, im Denken vielmehr die individuellen Unterschiede aufgehoben

---

* Da nach dem oben Gesagten im Selbstbewusstsein Denken und Erkennen im tiefsten Grunde eins sind und die Vernunft dann auftritt, wenn sie (als geschieden) zu gleichen Paaren gehen, so möge der Deutlichkeit halber beigefügt werden, dass überall nur diejenige Einheit als eine wahre und unbedingte gelten dürfe, welche Einheit im Unterschied ist, d. h. gesonderte und unterscheidbare Momente in sich enthält. Eine Einheit, in welcher die Unterschiede gänzlich getilgt wären, würde keine Einheit mehr sein, sondern ein bestimmtes Einzelne oder eine bestimmte Determination, als solche irgend einer anderen entgegengesetzt. Zur wahren Einheit sind mindestens Zwei oder Mehrere erforderlich, die, wenn auch engstens verbunden, doch unterscheidbar bleiben. Würden also in der Vernunft Denken und Erkennen untrennbar eins sein, so wäre die Vernunft nicht sie selbst, nemlich erkennendes Denken, sondern lediglich Selbstbewusstsein.

** Ich bin mir wohl bewusst, dass weder das bisher Vorgetragene noch das Folgende den Gegenstand meiner Untersuchung erschöpft. Allein die engen Grenzen, welche einer Dissertation gesetzt sind, nöthigen mich, sehr vieles Wichtige und die eingehendste Behandlung Erfordernde nur flüchtig zu berühren oder ganz bei Seite zu lassen.

seien. Gezeigt zu haben, dass wer der Vernunft Allgemeinheit beilegt, damit nichts anderes ausspricht, als dass es nur eine Vernunft gebe — ein Gedanke, der schon von vielen Philosophen ausgesprochen worden ist.* Denn zwischen dem Eins-Sein und dem Allgemein-Sein besteht in Wahrheit kein Unterschied. Das Individuum ist in Wahrheit nicht eines, weil es immer nur eines von mehreren oder vielen anderen Individuen ist und ausserhalb dieser Beziehung auf diese Einzelnen gar nicht gedacht werden kann. Zu einem Individuum gehört ebensowohl dieses selbst als irgend ein anderes oder zweites; — der Begriff des Individuums schliesst dieses mit ein.

Ein einzelnes Individuum ist nicht durch sich Eins, sondern durch andere: das heisst dadurch, dass es neben anderen steht, von denen es durch seine Gestalt und sinnliche Erscheinung getrennt ist, während es mit ihnen durch seinen Begriff unzertrennlich verbunden ist. Nur eine solche Einheit, deren Begriff nichts anderes in sich schliesst, als eben sie selbst, ist in Wahrheit, d. h. durch sich selber Eins. Eine solche Einheit ist nur die Allgemeinheit (das Universale). Das Allgemeine ist seinem Wesen nach Eins, nicht der Zahl nach und nicht durch Beziehung auf ein Anderes; während das Individuum nur insoferne Eins ist, als es sich gegen ein anderes abschliesst. Eben dadurch aber bezieht es sich auf

---

* Malebranche, den eine gewisse religiöse Bedenklichkeit bisweilen gehindert hat die volle Wahrheit zu sehen, ist gleichwohl von dem Gedanken der Einheitlichkeit und Allgemeinheit der Vernunft so durchtränkt, dass er sich erkühnt folgenden Satz auszusprechen: *„La raison, que nous consultons, n'est pas seulement universelle et infinie: elle est encore necessaire et indépendante et nous la concevons en un sens plus indépendante que Dieu même. Car Dieu ne peut agir que selon cette raison ... il faut qu'il la consulte et qu'il la suive.“* Unmittelbar darauf fährt er freilich fort zu sagen, dass Gott von nichts anderem abhängig sei und nur mit sich selbst zu Rathe gehe, so könne die Vernunft von Gott nicht verschieden sein: *„elle lui est donc coëternelle et consubstantielle.“* (Malebranche, *Eclaircissements sur la Recherche de la Vérité; X. Eclairc.*)

diese anderen und ist nur durch diese Beziehung, aber nicht seinem Wesen nach Eins.*

Aus diesem Grunde ist auch das Individuum nicht wahrhaft und im eigentlichen Sinne untheilbar, sondern sowohl dem Begriff als der Sache nach theilbar und wirklich getheilt in sich selbst und alle anderen Individuen, zu denen es nothwendig gehört. Wie daher die Substanz, wenn man sie in der Weise Spinozas denkt, nur eine ist, obwohl sie zugleich Alles ist; und wie Gott, obwohl er allgemeiner Natur ist und nicht partikulärer wie irgend ein Ding der Natur, einer ist, nicht vielfältig oder in mehrere Arten von Gottheiten sich zertheilend, so muss auch die Vernunft (wenn es eine solche giebt, was hoffentlich Niemand in Zweifel ziehen wird) nothwendig eine

* Aus diesem Grunde würde auch eine solche Gottheit, deren Wesen die Natur der Dinge nicht in sich enthielte, sondern ausser sich hätte, nicht wahrhaft Eins sein. Würde sie nämlich von der Natur der Dinge ausgeschlossen sein oder sich selbst ausschliessen, so würde dadurch ihr Wesen nothwendig berührt werden. Denn denkt man diese Abschliessung gegen die Dinge weg, so wäre sie nicht mehr Gott. Bleibt diese Abschliessung aber bestehen, so bedeutet sie auch eine Beziehung auf die Welt der Dinge — denn jede Abschliessung ist immer zugleich eine Beziehung auf dasjenige, was abgeschlossen wird — und diese Beziehung würde dann das Wesen dieser Gottheit ausmachen. Geradeso wie ein Individuum Eines ist nur durch die Beziehung auf ein anderes, ausser ihm stehendes und von ihm getrenntes, so würde auch eine solche Gottheit durch die Absonderung von der Natur nur beziehungsweise, nicht dem Wesen nach, Eins sein, weil ihr Begriff zugleich den der Natur in sich schlösse. Setzt man die Natur der Dinge ausserhalb Gottes, so kann man ohne Sophisterei nicht in Abrede stellen, dass diese Ausschliessung, dies Aussereinandersein selbst, und ebenso dasjenige, was ausser der Gottheit bleibt, in demselben Sinne zum Wesen der Gottheit gehöre, wie ein Individuum zum anderen. Ein solcher Gott wäre demnach nichts anderes als ein endliches höchstes Wesen; nichts anderes als ein höchstes Individuum, ausserhalb dessen es noch ein anderes höchstes Individuum, nämlich eben die Natur der Dinge, geben müsste — denn er wäre ja Einer nicht durch sich selbst, sondern nur durch die ausschliessende Beziehung auf ein anderes Wesen. Daraus folgt, dass die Theologen, welche den neueren Philosophen so gerne Pantheismus vorwerfen, selbst des Polytheismus anzuklagen sind. Denn die Natur, welche sie aus dem Wesen Gottes ausschliessen

sein: denn diese Einheit bildet das Wesen der Vernunft. Wie es unmöglich ist, zwei Substanzen nebeneinander zu denken,* so schliesst auch der Begriff der Vernunft eine andere oder zweite Vernunft völlig von sich aus. Die Vernunft muss in der ganzen Welt eine Konstante sein, überall sich selbst gleich oder ähnlich; sie steht über dem Unterschied von Himmel und Erde. Denn wenn auch innerhalb ihrer selbst verschiedene Weisen des Gedankens möglich sind, so ist doch eine Spaltung oder Trennung der Vernunft in sich gänzlich ausgeschlossen. Denn verschiedene Weisen zu denken, deren Vorkommen niemand leugnen wird, begründen noch keine innere Verschiedenheit des Denkens, sondern beziehen sich nur auf das Verhältniss der Individuen zum Denken, insofern dieses von ihnen gesondert und selbstständig ist.

§ 16.

Dasjenige, was einen Menschen vom anderen trennt und auseinanderhält und wodurch eben jeder ein Einzelwesen für sich ist — denn das Individuum besteht nur durch seine spezifische Differenz, es ist Individuum nur insoweit als es eben von anderen Einzelwesen unterschieden ist und wird mit Aufhebung dieses Unterschiedes selbst aufgehoben — ist nur gegeben in der Vielzahl der Dinge, die entweder als solche gesetzt oder in sich besondert und den Sinnen gegeben sind. Darum kann ein bestimmter Mensch in die Eigenthümlichkeit, welche ihn von einem anderen unterscheidet, sein ganzes Wesen setzen, so dass sie, obwohl nur eine Besonderheit, für ihn die Hauptsache bildet. Aber natürlich besteht ein Unter-

möchten, gehört zu ihrem Gott ebenso wie ein Individuum zum anderen; und damit er Einer oder Selbst sein könne, bedarf er eines Anderen, von dem er sich scheidet. Auf diese Weise aber kommt man zu zwei höchsten Individuen, von denen eines Gott das andere Natur heisst. Denn dem Anderen, der Natur, durch dessen Ausschluss hier die Einheit Gottes entsteht, kommt das substantivische Sein ebenso zu wie Gott selbst, gerade weil es ausserhalb Gottes steht und sogar wenn es als von Gott geschaffen bezeichnet wird, was nichts zur Sache thut.

* Vgl. Spinozas „Ethik"; I. Buch, Lehrs. 14 u. ff.

schied zwischen dem, was für einen bestimmten einzelnen Menschen als das Wesen gilt und dem was in Wahrheit und an sich das Wesenhafte ist. Und gerade dadurch, dass etwas nur das Wesen eines einzelnen Menschen und eben darum nur eine partikuläre Wesenheit ist, hört es auf, Wesen im strengen Sinne zu sein, weil dieses von keiner Besonderheit berührt wird. Und umgekehrt: dasjenige, was an sich und in Wahrheit das Wesen des Menschen ausmacht, hört darum nicht auf, das Wesen zu sein, weil es nicht von allen Menschen als ihre Wesenheit anerkannt wird. Gerade dieser Umstand beweist vielmehr, dass es das wahre Wesen ist. Denn das Wesen des Menschen ist nicht so unmittelbar, nicht so handgreiflich gegeben, dass Jeder es erfassen und verstehen könnte, ohne sich über sich selbst, seine Besonderheit und das den Sinnen Gegebene zu erheben.

So nehmen die Menschen bald dies bald jenes für ihr Wesen: in Wahrheit aber besteht dies nur im Denken, und zwar nicht im beschränkten und relativen, sondern in dem auf das Höchste gerichteten absoluten Denken. Der Mensch ist nur insofern Mensch als er Geist ist; und der Geist ist nur Geist, weil er denkt. Das Denken ist dasjenige Thun, welches zugleich Ursprung, Ursache und Zweck des Geistes ist. Der Geist ist nicht eher, als er denkt. Sein Ursprung und seine Thätigkeit sind Eins. Der Geist ist kein Ding, welches von seiner Thätigkeit abgesondert werden könnte; sondern er ist, sieht man von seiner Bethätigung ab, überhaupt nicht vorhanden. Wollten wir aber unsere Ausdrucksweise dem Fassungsvermögen derjenigen anpassen, welche aus Vorurtheil und irriger Meinung sich keine Thätigkeit ohne ein dingliches Substrat vorstellen können, so liesse sich vielleicht sagen, auch der Geist sei ein Ding oder Wesen, jedoch ein solches, das seiner ganzen Beschaffenheit nach nur Thätigkeit sei. Ferner muss gesagt werden, die Einheit des Geistes hängt an seinem Denken; ohne dieses würde er in einzelne Theile oder Vermögen zerfallen, die alle von einander geschieden wären. Das Denken ist die Einheit des Geistes und alle Thätigkeiten des Geistes, welche nicht Denken und eine

geistige Handlung sind, sind nur möglich dadurch, dass sie in diese geistige Einheit aufgenommen und durch sie begriffen werden — wie ich, z. B. nicht zu empfinden im Stande wäre, wenn ich nicht dabei meiner selbst bewusst wäre.

Auch der Wille kann nicht als ein Ur- und Grundvermögen des Geistes angesehen werden; denn auch er ruht in letzter Linie auf dem Denken. Er ist ein Denken, nur ein solches, welches sich auf das Individuum bezieht* und an dieses gebunden ist — eine Behauptung, deren Richtigkeit daraus erhellt, dass Wollen nichts anderes ist, als sich selbst Bestimmen. Denn ein Thun, das mich selbst gewissermaassen spaltet und in die Zweiheit des Bestimmenden und des Bestimmten auseinanderlegt, ein Thun, das mich der Unmittelbarkeit des Gefühls, in welchem ich als Einzelner mit mir selber eins bin, entreisst, kann nur eine denkende Thätigkeit sein. Im Wollen bestimme ich mich selbst, d. h. ich mache mich selbst zum Object meines Thuns, ich schaffe einen Gegensatz in mir, und dies heisst nichts anderes als Denken. Darum sind aber die Acte eines Denkens, welches sich nicht auf das Allgemeine als solches richtet, sondern dieses vielmehr auf das Individuum bezieht, und nicht die Dinge und ihre Erkenntniss zum Ziel hat, sondern vielmehr die Person des Denkenden — d. h. eben die Gedanken des Willens — kein Denken im eigentlichen Sinne, sondern Bestimmungsgründe des Individuums: Pflichten, Gesetze, Vorschriften, welche der Mensch zu gewissen Zwecken aufstellt. In diesem Sinne also kann man den Willen ein unterbrochenes und getheiltes Denken nennen: getheilt in sich selbst, das Denken,

* In diesem Sinne muss man sogar sagen, der Wille gehe dem Denken voraus. Niemand kann denken, wer nicht denken will. Die grösste Kraft und Ausdauer des Willens braucht man nicht zum Handeln, sondern zum Denken. Und darum wäre es völlig verfehlt, Denken und Philosophiren nicht als ein sittliches Thun gelten lassen zu wollen, da doch das Denken die höchste und erhabenste Thätigkeit des Geistes ist. Und im Einzelnen stammt das reine Denken durchaus aus dem Willen, — ein Denken, das sich auf das Individuum bezieht, dieses durchdringt, aufhebt, in sich spaltet und sich dienstbar macht.

welches mich bestimmt, und in mich, der bestimmt wird. Indem ich mich im Wollen selbst bestimme, trenne ich mich von mir selbst — denn sonst könnte ich mich nicht bestimmen, sondern nur empfinden — bleibe aber auch in Zusammenhang mit mir. Im Denken dagegen bin ich schon von Hause aus von mir getrennt, unabhängig und ganz ausserhalb meiner insoweit ich ein einzelner Mensch bin. Das Wollen ist daher diejenige geistige Thätigkeit, welche noch das Moment der Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit in sich trägt; das Denken im eigentlichen Sinne dagegen reine, einfache, ungetheilte, keinen Gegensatz in sich enthaltende Thätigkeit und daher der eigentliche Ursprung und das innere Wesen des Geistes selbst; denn das Ursprüngliche muss die Natur und Beschaffenheit haben, welche wir oben im Denken nachgewiesen haben.

§ 17.

Das Denken ist also das absolute Wesen des Menschen als Gattung. Das Wesen der Individuen aber ist etwas anderes als die Einzelnen als solche, insoferne sie von einander getrennt und verschieden sind. Wäre das Wesen der Individuen nicht etwas, was über die Individuen als einzelne hinausragte, sondern in jedem Individuum als solchem enthalten, so gäbe es soviele menschliche Wesenheiten als es Individuen giebt; jeder Einzelne wäre seine eigene Substanz und Wesenheit. Dasselbe gilt in der Natur. Jedem Ding wohnt sein Wesen unmittelbar inne. Der Hund z. B. ist ganz und durchaus Thier; ebenso ist seine Gattung ganz in ihm gegenwärtig. Denn obwohl sich der Hund von allen anderen Thierarten unterscheidet, so ist er doch ganz und gar Thier, geradeso wie alle anderen, auch noch so weit von ihm abstehenden Thierarten. Wenn man die Hundenatur bis in ihre verborgensten Tiefen durchforschte, würde man überall auf die Thierheit stossen, nirgends einen Zug antreffen, welcher den Hund von der thierischen Natur schiede. Und doch muss seine thierische Wesenheit ausser ihm existiren, denn sonst könnte es keine anderen Thiere geben als den Hund, oder der

Hund selbst müsste als diese besondere Thiergattung das Wesen des Thieres überhaupt darstellen, oder mit der Thierwelt gleichbedeutend sein.

Damit das Wesen wirklich Wesen sei, muss es einfach, gleichartig, in sich ungeschieden, einheitlich sein; nicht mannigfaltig und in sich verschieden wie die Individuen. Zu diesen gehört die Vielheit und Mannigfaltigkeit ebenso nothwendig wie zum Wesen die Einheit. Wenn ich also denke und mich eben dadurch zu dem einheitlichen und allgemeinen Wesen der Gattung erhebe, in dieses gleichsam verwandle, so bin ich darin nicht so sehr von den Anderen getrennt und verschieden, als vielmehr von mir selbst, insofern als ich ein Einzelner und eben dadurch von jedem Anderen verschieden bin. Das Wesen der Menschen ist gleichbedeutend mit ihrer absoluten Einheit; dies Wesen besteht aber im Denken: daher gelange ich im Denken zu absoluter Einheit mit allen Menschen.

Im Menschen lebt ein unüberwindlicher und unzerstörbarer Trieb nach Vereinigung mit dem Anderen, von dem er durch die Natur geschieden ist. Er sucht den Anderen, er braucht ihn, er wird durch eine geheimnissvolle Lebensmacht getrieben, ihn zu lieben, ja er kann ohne den Anderen überhaupt nicht sein. Erst durch die Verbindung, welche sich so zwischen Mensch und Mensch herstellt, wird der Einzelne Mensch.* Derjenige, welcher durchaus und seinen Bedürf-

* In diesem Sinne kann man sagen: Der Mensch wird nicht geboren; er entwickelt sich erst. Denn von Natur ist er kein denkendes, sondern ein vernunftloses Wesen und von dem Anderen ganz und gar geschieden. Die Vernunft ist dem Menschen nicht in dem Sinne eingeboren oder eingepflanzt, wie dem Magneten seine magnetische Kraft; sie wächst auch nicht aus ihm hervor, wie die Frucht am Baume. Der Mensch als Einzelner hat vielmehr gar keinen Antheil an der Vernunft. Denn die Vernunft ist Gemeinschaft, Allgemeinheit; der Mensch als Einzelner aber ist von jedem Anderen völlig getrennt und geschieden; er vermag als Einzelner nicht zu denken. Vermöchte er es, so würde das Denken, die Vernunft, selbst etwas Singuläres werden, also keine wirklichen Gedanken erzeugen, d. h. die Gedanken würden nicht zugleich die Gedanken des Anderen sein können, sowenig wie die Früchte des Apfelbaumes die des Birn-

nissen und Neigungen nach einsam und für sich allein wäre, würde eben nicht Mensch sondern Thier sein; wie umgekehrt das Thier nichts anderes ist als der ganz auf sich selbst gestellte, völlig isolirte Mensch. Der Mensch würde den Anderen nicht lieben, nicht nach ihm verlangen, den Anderen weder erkennen noch anerkennen, wenn er nicht selbst zugleich der Andere wäre; wenn er nicht in sich ein Prinzip trüge, das über jenen rein natürlichen Zustand des Gegensatzes gegen den Anderen hinausliegt. Liebe, Freundschaft, jede Art der Vereinigung, welche der freie und bewusste

---

baums. Da die Vernunft ein Gemeinsames ist, kein angeborener Besitz des Einzelnen, so würde auch der Mensch, wenn er nicht in einer Gemeinschaft lebte, nimmermehr zu vernünftigem Denken gelangen können. Er kommt zu diesem nicht durch sich selbst, sondern durch die bereits vorhandene Vernunft, welche als Lebensgemeinschaft erscheint. Darum entsteht auch der Staat nicht aus einem Vertrage oder einer Vereinbarung der Menschen unter einander, sondern aus jener inneren Gemeinschaft der Vernunft — gerade so wie auch die Liebe der Menschen zu einander, ihr Denken u. s. w. nicht auf einem Uebereinkommen beruht. Der Mensch als nicht Denkender ist ausserhalb der Gemeinschaft überhaupt nichts. Von den ersten Anfängen des Geschlechts an finden wir die Menschen in Lebensgemeinschaft. Das Thier ist Thier als einzelnes Wesen; die Menschen aber sind Menschen nur als Ein Mensch, als menschliches Geschlecht, als ein Ganzes, als eine Gemeinschaft. Der Ursprung der Vernunft, soweit sie im einzelnen Menschen vorhanden ist, ist nur zu begreifen aus dem Ganzen der Menschheit, das wir mit Aristoteles früher setzen müssen als seine einzelnen Theile, aus der sinnlichen Anschauung des anderen Menschen, ohne welche der Einzelne weder seiner selbst noch der Aussenwelt bewusst werden könnte, überhaupt aus der innigen Verbindung des Ich mit dem Du. Aus dieser Verbindung folgt, dass der Einzelne im strengen Wortsinn nur eine Fiction ist und dass derjenige, welcher nach dem Menschen an sich, d. h. nach dem von der Gesellschaft noch unberührten und unverdorbenen Menschen, Umschau halten wollte, nach einem Menschen suchen müsste, der nicht erzeugt und geboren, sondern aus Nichts erschaffen wäre. Denn der arme Mensch wird ja schon im Mutterleibe durch die Mitmenschen verdorben, da ja zweifelsohne die Mutter auf die Seele des Ungeborenen grossen Einfluss hat, ja dieser Einfluss als der Keim des kindlichen Denkens, als seine Grundbeschaffenheit angesehen werden muss.

Mensch schafft, geht so im Grunde aus jener ursprünglichen und allgemeinen Einheit hervor, die an sich besteht und nicht durch das Bewusstsein erst geschaffen wird. Wie durch ein dunkles Bewusstsein, der natürliche Zustand der Trennung vom Anderen sei nicht der wahre, wird der Mensch zu dem leidenschaftlichen Verlangen geführt, mit jenem sich zu vereinigen. Aber alle jene Verbindungen von Mensch zu Mensch, wie Liebe, Freundschaft und ähnliche, sind ihrer Natur nach beschränkt, partikulär, endlich. Die Differenz zwischen den Individuen erscheint bei ihnen nicht wahrhaft aufgehoben, wie sich deutlich gerade in der Liebe zeigt. Denn selbst bei der Gegenwart und beim Besitze des geliebten Wesens bleibt noch ein gewisses Verlangen, eine gewisse Sehnsucht zurück, d. h. ein Gefühl des Unterschieds und der Beschränkung.* Es muss darum im tiefsten Innern des Menschen eine Stelle geben, wo jene Sehnsucht nach dem Du ihre Erfüllung findet; wo das Ich dem Du nicht mehr entgegengesetzt ist, wo diese Einheit nicht nur eine scheinbare, eine blosse Verbindung ist, sondern absolut, unbedingt, vollkommen. Und eine solche Einheit giebt es nirgends als im Denken. Dies ist der Grund, warum dem Menschen nicht nur der Trieb des Erkennens, sondern auch der des Denkens eingeboren ist; denn am Denken als Thathandlung haftet ein Stück göttlicher Seligkeit. Und darum versteht man auch alle gegenseitige Liebe und Anerkennung zwischen den Menschen, ihr gemeinsames Wirken im Staate, nur dann wenn man

* Von hier aus lässt sich das Wort des Novalis verstehen: „Liebe ist durchaus Krankheit;“ welches insofern wahr ist, als der Liebe in der That die Empfindung von etwas Unübersteiglichem und Unüberwindlichem beigemischt ist. Denn der Liebende giebt zwar sich selbst, als Einzelnen und Isolirten, gewissermaassen preis, um mit einem Anderen ganz eins zu werden; aber in diese Liebeseinheit wird weder das Ich noch das Du wahrhaft aufgehoben. In der Einheit der Liebe bleiben die Verbundenen doch zwei; die Einheit des Ich und Du beruht nur auf dem Gefühl, welches zwei einzelne Menschen vereinigt, und eben darum, weil diese Einheit nur eine solche des Gefühls ist, bleibt neben ihr die Zweiheit der Individuen bestehen.

von dem Gedanken der absoluten Einheit der Menschen ausgeht, die nicht etwa, wie die Einheit des Thierreiches ein blosser Gattungsbegriff, eine gedachte Einheit ist, sondern im Denkacte als solchem besteht: wie denn die Thiere gerade darum, weil ihre Einheit nur eine gedachte, aber nicht selbst Denken ist, niemals zur gegenseitigen Liebe und Erkenntniss gelangen.

Der Satz über die Natur des Denkens, welcher bisher und vorzugsweise in Abschnitt 1 erörtert worden ist: Ich denke; also bin ich alle Menschen — dieser Satz lässt sich auch als das oberste Prinzip der Ethik auffassen. Denn eben deswegen, weil ich als Denkender von dem Anderen nicht getrennt und geschieden bin, soll ich auch als Handelnder darnach trachten, mit dem Anderen eins zu sein, auf dass jene Einheit, welche sich von Ewigkeit her und ohne mein bewusstes Zuthun, im Denken erzeugt, auch in mir selbst als Einzelnem zum Ausdruck und zur Bethätigung komme. Ich soll als handelnder Mensch mir gewissermaassen mich selbst als Denkenden zum Vorbild nehmen. Mein Denken sei das Muster meines Handelns. Da Du nach Deinem Wesen, d. h. nach Deinem Denken, von Anderen nicht geschieden bist, so sollst Du auch in Dir selbst, als Einzelwesen, das sein, was Du in Wahrheit, was Du Deinem eigentlichen Wesen nach, bist.

§ 18.

Die menschliche Vernunft ist also eine Einheit und als solche das wahre, einzige Wesen der Menschen. Dies kann sie nur dadurch sein, dass sie in sich selbst unbedingt eins ist. Denn, wie oben schon gezeigt wurde, die Einheit der Vernunft ist keine abstracte oder gedachte, sondern eine Einheit, welche als solche wirklich ist. Die Vernunft selbst ist That und Wirklichkeit: das heisst im Acte des Denkens ist die Vernunft als Einheit gegenwärtig; denn als Denkender bin ich mit dem Anderen wirklich Eins. Die Vernunft ist nicht in der Weise das Wesen der Menschen, wie die Gattung das Wesen und die Einheit verschiedener Thiere ist — denn die Gattung ist ja als Gattung in der Wirklichkeit nicht vorhanden, sondern

existirt nur im Begriff — sondern sie ist im Denken als Einheit oder Vernunft gegenwärtig, weil im Denken die Menschen als Einzelne und Verschiedene in Wirklichkeit, nicht nur begrifflich, aufgehoben sind. Und die Vernunft ist Eins, nicht nur in Anbetracht der Menschen, welche als Denkende in ihren Unterschieden aufgehoben sind, sondern in Anbetracht ihrer selbst, so dass die Einheit der Menschen nichts anderes bedeutet und ausdrückt als die Einheit der Vernunft selber. Und damit ist diese Einheit selbst als nothwendig erwiesen; denn was durch sich selbst Eins ist, das ist es ohne jede Bedingung, Einschränkung und Rücksicht; es ist Eins weil es Eines ist — geradeso wie der Satz, das Sittlich-Gute sei auf Grund seiner selbst, nicht irgend eines Nutzens oder sonst einer Rücksicht halber zu schätzen und zu erstreben, nichts anderes besagt als dass man ihm eben ohne alle Bedingung und Beschränkung zu folgen habe.

Die Existenz der Vernunft ist mit ihrer Einheit und Allgemeinheit gegeben. Denn da das Denken nichts anderes ist als die Bethätigung der Vernunft, im Denken aber die Unterschiede der einzelnen Menschen aufgehoben sind, so ist die thatsächliche Existenz der Vernunft von ihrer Einheit und Allgemeinheit nicht zu trennen. Die Existenz der Vernunft bedeutet nichts anderes als die Vernunft in Thätigkeit; und ebenso fällt die Einheit der Vernunft mit ihrer Wirklichkeit zusammen, so dass man sagen kann: Die Vernunft ist durch sich selbst und in absolutem Sinne Eins.

§ 19.

Dass die Vernunft nur eine und als solche unendlich sei,* sieht man auch daraus, dass sogar im täglichen Leben und im gewöhnlichen Verkehr der Menschen jedes Urtheil, jede Aussprache, auch wenn sie sich auf die geringfügigsten Dinge beziehen, das Moment der Unendlichkeit in sich haben

* Unendlichkeit und Einheit sind untrennbar. Vergl. auch Abs. 15. Darum muss, wer die im menschlichen Geiste zur Erscheinung kommende Vernunft als endliche fasst und ihr bestimmte Grenzen setzt, nothwendig eine doppelte Vernunft annehmen.

und zum Ausdruck bringen. Denn worüber ich auch urtheile — wenn ich sage: Dies ist so und nicht anders, so setze ich den Gegenstand meines Urtheils, wie beschränkt er immer sein mag, ohne irgend eine Bedingung, ohne irgend eine Rücksicht auf die Vernunft eines Zweiten, dem die Sache vielleicht anders erscheinen könnte. Darum kann jedes Urtheil, sieht man bloss auf seine Form, als unbedingte Setzung des Unendlichen bezeichnet werden. Ich setze zwar nur ein bestimmtes Etwas; aber dies Setzen ist absolut und insoferne ist in jedem einzelnen Urtheil das Unendliche gegenwärtig. Dies kommt daher, dass jede einzelne Wahrheit die ganze Wahrheit in sich enthält. Nichts Einzelnes könnte wahr sein, wenn ihm nicht die Wahrheit als solche inwohnte. Würde das nicht der Fall sein, würde die ganze Wahrheit nicht in jeder Theilwahrheit enthalten sein, so vermöchte auch diese nicht das zu sein, was sie sein soll, weil dasjenige, das durch sich selbst und nicht durch die Wahrheit wahr sein und also gewissermaassen ausserhalb der einen Wahrheit gelten wollte, auch nicht etwas Wahres sein könnte, d. h. ausser der Wahrheit und ohne die Wahrheit wahr sein. Von allen Seiten her ergiebt sich also für die Vernunft die Gewissheit, dass sie einheitlich und unbegrenzt ist; überall ist die Vernunft die absolute Bejahung ihrer selbst.

§ 20.

Manche Philosophen des Alterthums haben vom Tode behauptet, er gehe den Menschen gar nichts an, weil das sinnliche Leben, welches nur das Wirkliche, positiv Gegebene wahrnehmen könne, nicht seine eigene Negation und folglich Niemand seinen Tod empfinden könne. Von der Vernunft gilt das Gleiche: sie ist unvermögend eine andere Vernunft, d. h. ihre eigene Begrenzung oder Negation, zu verstehen. Denn auch das Denken, in welchem, wie oben festgestellt worden ist, die Vernunft endlich wird, ist doch immer Denken, also Bejahung, nicht Verneinung der Vernunft. Daher ist es ganz unmöglich, dass die Vernunft sich selbst als endlich

setze: sie müsste sich sonst zugleich als Vernunft und als Nicht-Vernunft denken. —

Um etwas Bestimmtes zu benennen und als Bestimmtes oder Endliches zu wissen, muss man ein Anderes haben, mit welchem es verglichen wird, so dass es durch diesen Vergleich seine eigene Bestimmtheit empfängt. Sollte die Vernunft sich selbst als bestimmt oder begrenzt erkennen, so müsste sie sich mit etwas Anderem vergleichen können. Dies Andere müsste entweder ein Unvernünftiges oder ein Vernünftiges sein; denn ein Drittes, das noch über der Vernunft stände, lässt sich nicht denken. Aber weder wenn die Vernunft sich mit einem Unvernünftigen vergliche (was an sich ganz und gar gegen die Vernunft wäre: denn, was könnte die Vernunft mit dem Vernunftlosen gemein haben oder wie von ihm sich bestimmen lassen?) noch auch wenn sie sich mit dem Vernünftigen vergliche, würde sie sich als begrenzt erkennen können. Denn wie sollte sie je finden können, dass dasjenige, was durch sich selbst vernünftig ist, ihr Schranken auferlege? Oder lasst die Vernunft im Vergleich mit einem Anderen ihre Schranken erkennen — muss nicht dieser Vergleich, und diese Beschränkung selbst rational sein, d. h. der Vernunft und ihrer Natur gemäss sein? Denn wie könnten Schranken, die als solche unvernünftige wären, Schranken der Vernunft, d. h. vernünftige Schranken sein? Sind sie aber der Vernunft

* Nur dasjenige, was seiner Natur nach unvernünftig wäre, könnte Schranke und Grenze der Vernunft heissen. „Denn das, worin kein Verstand wäre, könnte auch nicht Vorwurf des Verstandes sein; das Erkenntnisslose selbst nicht erkannt werden", wie Schelling vortrefflich bemerkt (Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zur Natur; S. 14). Daraus ergiebt sich aber klar. dass eine derartige Schranke in Wirklichkeit keine wäre. Denn wenn die Vernunft deswegen beschränkt sein sollte, weil sie das Unvernünftige nicht erkennt, so wäre sie gerade darum beschränkt, weil sie Vernunft ist, was widersinnig ist. M. a. W.: Was in Wahrheit unendlich ist, wäre eben darum endlich und so auch Gott, weil er Gott und nicht Nicht-Gott, d. h. die Vielheit endlicher Wesen, ist selbst endlich. Denn wenn ein endliches Ding eben deswegen endlich ist, weil es dies bestimmte und begrenzte Wesen und kein anderes ist, so ist das unendliche Wesen eben darum. weil es dies ist, auch unendlich.

gemäss, so hören sie alsbald auf Schranken zu sein, weil die Vernunft in ihnen sich selbst bejaht, in ihnen einen Ausdruck ihres eigenen Wesens erblickt und sie, sofern sie eben vernünftig sind, niemals als sich von aussen auferlegt, sondern als eine Selbstbeschränkung betrachtet, so dass sie sich in diesen Schranken mit sich selbst gleich und übereinstimmend und folglich als nicht-beschränkt erkennen wird.

Dieser Gedanke lässt sich auch noch auf eine andere Weise verdeutlichen. Solche Denkformen wie Schranke, Grenze, Ziel, werden aus der Vernunft oder dem Denken selbst erzeugt und nur angewendet, wenn einzelne und als solche dem Denken widerstreitende Dinge miteinander verglichen und beurtheilt werden. Sie können und dürfen auf die Vernunft als solche nicht übertragen werden; denn das hiesse diese selbst zu einem Einzelwesen oder zu einer blossen Beziehung machen. Alles, was uns begrenzt erscheint, erscheint uns so vermöge der Vernunft. Wie sollte nun aber die Vernunft selbst, durch welche irgend etwas als endlich einzig und allein erkannt werden kann, selbst für ein Endliches gelten dürfen? Wäre die Vernunft selbst endlich, so würden wir nichts als endlich denken, ja überhaupt nur den Begriff der Schranke oder Grenze haben können.

§ 21.

Es giebt also nur eine einzige Vernunft, welche im Universum wie in der Menschheit dieselbe, absolut mit sich identisch ist. Und gerade jene unendliche Mannigfaltigkeit von Begriffen, Meinungen und Lehren, jener Streit und Gegensatz, welcher unter den Menschen besteht und der stärkste Beweis gegen die Vorstellung von der Einheit der Vernunft zu sein scheint,* zeigt bei näherem Zusehen, dass es wirklich nur eine Vernunft giebt. Denn wenn Jeder seine eigene

* Pierre Bayle macht in seinem *Dictionnaire Historique* gegen Averroes, welcher die Lehre von der Einheit der Vernunft im Menschengeschlecht vertreten hatte, geltend: *„Que peut-on imaginer de plus chimérique que de prétendre que deux philosophes, dont l'un nie l'autre affirme la même thèse en même temps ne sont qu'un seul être (?!) à l'égard de l'intellect?“* Und bald darauf stimmt er Anton Sirmond

Vernunft hätte, wenn es soviel Arten der Vernunft als Individuen gäbe, so würde unter den Menschen ein tiefes und tödliches Schweigen, völlige Ruhe und Gleichgiltigkeit herrschen und wir nicht einmal miteinander streiten können. Denn würden meine Gedanken ihren Ursprung nur in meiner Vernunft haben, so würde auch nur in dieser ein Maasstab zu ihrer Beurtheilung gegeben sein. Mein Intellekt würde sein eigenes Muster und Vorbild sein, dem seine Gedanken jederzeit entsprechen; und ein Widerspruch zwischen meinen Gedanken und denen eines Anderen wäre ausgeschlossen, weil diese hinwiederum in dessen Vernunft ihren alleinigen Maasstab hätten, nur auf sich selbst bezogen werden könnten und jede Beziehung auf meine Gedanken, jeder Vergleich und jede Uebereinstimmung mit diesen, ausgeschlossen wäre. Denn besteht etwa ein Widerspruch zwischen dem Weinstock und dem Kirschbaum, weil der eine Trauben bringt, der andere Kirschen? Gewiss nicht; ein Widerspruch wäre nur dann vorhanden, wenn der Weinstock Kirschen als seine eigenen Früchte hervorbringen würde. Denn die Trauben beruhen in ihrer Verschiedenheit von den Kirschen auf der eigenthümlichen Natur des Weinstockes, welcher von dem Kirschbaume ganz verschieden ist; und wie die Früchte des Weinstocks nur auf diesen und nicht auf den Kirschbaum zu beziehen sind, so bezieht sich auch die eigenthümliche Natur und Anlage des Weinstockes, für die und durch die er lebt, nur auf die Rebe und nicht auf die Kirsche, und darum bestcht kein Widerstreit zwischen Trauben und Kirschen. Wie also in Wahrheit nur dasjenige unähnlich werden kann, was unter sich ähnlich ist, und nur das ungleich, was unter sich gleich ist, so kann es Widerstreit und Verschiedenheit überhaupt nur bei dem geben, was in sich Eins ist, oder, mit anderen Worten: nur solche Dinge können sich widersprechen, welche eine nothwendige Beziehung aufeinander haben, einen gemein-

zu, wenn er, ganz im Sinne Bayle's, sagt: „Wie sollte die Verschiedenheit der Meinungen und Ansichten, die wir so oft unter den Menschen antreffen, die Einheit einer und derselben Intelligenz bedeuten, da der Eine dasselbe bejaht, was der Andere verneint?“

samen Typus, eine und dieselbe Natur. Würde also Jeder seine eigene Vernunft haben oder (was dasselbe wäre) würde die Vernunft nicht einheitlich und allgemein sein, so wäre es unmöglich, sich in einen Anderen zu versetzen, so würden wir uns gegenseitig nicht verstehen können, und weder gewillt noch im Stande sein, unsere Gedanken Anderen mitzutheilen.*

§ 22.

Manche haben auch den Thieren Vernunft zusprechen wollen; und Andere sind darin so weit gegangen, dass es den Anschein gewinnen konnte, als sei ihnen *immanitas* wichtiger als die *humanitas*. Will man aber auch annehmen, die Thiere hätten Vernunft, so muss dieselbe doch sicherlich ganz anders geartet sein als die menschliche. Denn diese ist eben die Vernunft selbst, d. h. allen gemeinsam, einheitlich ohne Unterschiede in sich; die thierische Vernunft aber muss in ebensoviele Arten von Vernunft zertheilt und auseinandergespalten sein als es Thiere oder Thiergattungen giebt. Denn die Vernunft eines bestimmten Thieres wäre eben dieses Thier selbst, und nicht, weil sie ein Gemeinsames ist, für sich bestehend und gleichsam über das einzelne Wesen gestellt. Sie wäre ganz und gar bestimmt von der Besonderheit dieses Thieres; denn die Arten, zu welchen die einzelnen Thiere gehören, bedeuten unüberwindliche Schranken, in welche ihre Vernunft eingeschlossen ist, und die Vernunft eines Thieres ist nicht ihr eigener Grund und Inhalt, sondern ihr ist nichts vorhanden, als eben dieses Thier selbst. Beide wären völlig ununterscheidbar; denn das Thier vermag sich weder von sich

* Mag man sich gegen die Lehre des Averroes (vgl. Brucker's Kritische Geschichte d. Philosophie, III. Bd. S. 111 u. 112), dass die menschliche Vernunft der Zahl oder Art nach nur Eine sei (denn das scheint er behauptet zu haben) auch ablehnend verhalten, so muss gegen diejenigen, welche die Inhärenz der Vernunft in den Individuen behaupten, so wie irgend einem Subject logisch sein Prädikat inhärirt, doch festgehalten werden, dass die Vernunft vom Menschen zu trennen ist, ja dass sie ausserhalb des Menschen als Einzelwesen liege.

selbst zu unterscheiden, noch in dieser Trennung, in diesem Absehen von sich selbst das Gemeinsame zu erfassen, welches es mit anderen verbindet. Die Vernunft wird bei den Thieren gewissermaassen durch die Besonderheit der Arten erdrückt. —

Sofern die Thiere also zu einer bestimmten Spezies gehören, sind sie untereinander gleich und ihr Verkehr mit anderen Thieren der gleichen oder anderen Art, ebenso mit den Dingen (ihre „Handlungen", wenn man so sagen will), vollzieht sich auf eine identische Weise. Und eben deswegen weil das einzelne Thier seiner Art gemäss lebt, begehrt und thut es nichts anderes, als was durch die Art, d. h. durch die gemeinsame und objective Natur aller einzelnen Individuen vorgezeichnet ist. Das einzelne Thier aber ist desswegen, weil es sich von sich selbst nicht zu unterscheiden und als einzelnes nicht von seiner Art zu trennen vermag, auch insofern als es an Gattungsmässiges, d. h. mit anderem Uebereinkommendes ist, von seiner Art nicht verschieden. Im Gegentheil: mit jedem einzelnen Individuum ist die Art völlig verwachsen. Denn ein Thier als solches, als Einzelnes, abgesondert von seiner Art, ist nicht einmal denkbar — ein Thier, das sich nur nach seinen eigenen Wünschen und nicht nach den Gesetzen seiner Art verhielte, so dass die Vernunft (der Gattung) ihm nicht immanent, sondern gewissermaassen in diesem bestimmten Individuum beschlossen wäre. Eben daraus folgt, dass die Thiere nicht denken, nicht sprechen,* nicht im Staatsverbande leben. Und insofern also die Vernunft, obwohl sie

* Bekannt ist der Ausspruch des J. Lordatus (s. Rudolphi's Physiologie, I. Thl. § 32): „Die Affen sprechen darum nicht, weil sie nichts zu sagen haben." Die Vernunft der Thiere liegt ausschliesslich in den Arteigenschaften, keineswegs in den Aeusserungen und Verhaltungsweisen, aus denen die Menschen bisweilen den Schluss ziehen zu dürfen glauben, auch die Thiere seien vernunftbegabt. Denn Vernunft ist nur da vorhanden, wo sie sich zugleich selbst zum Inhalt hat. Trefflich sagt Swedenborg: „Der Wille (Neigung, Begierde) und Verstand bei Thieren hangen immer aneinander. Dass der Mensch denkt und will, kommt einzig daher, dass sich sein Verstand vom Willen trennen lässt. (Vgl. Swedenborg's Auserlesene Schriften III. Bd. Frankfurt 1776.) Doch ich gehe wegen der Knappheit des mir zu Gebote stehenden Raumes auf diese Frage nicht weiter ein.

in einzelnen Individuen zur Erscheinung kommt, doch nur sich selbst immanent ist, von den Einzelnen unabhängig und schlechthin allgemein, so ergiebt sich für den Menschen entweder das Postulat, mit Spinoza* alles unter dem Gesichtswinkel des ewigen Zusammenhangs anzuschauen, oder mit Plato zu sagen, dass die Dinge alles, was ihnen an Wahrheit zukommt,** aus der ewigen Wahrheit schöpfen, ja selbst mit Malebranche*** zu behaupten, dass wir alle Dinge in Gott schauen und dass das Endliche nur aus dem Unendlichen erkannt werden kann. Die Thiere aber würden, wenn die Welt oder der Inbegriff der Dinge in ihren Gesichtskreis fiele und sie sprechen könnten, sicherlich sagen: Wir verstehen alle Dinge von unserer Art aus und keineswegs so, wie sie an sich selbst sind; soviel verschiedene Thiergattungen es giebt, soviel verschiedene Wahrheiten, soviel verschiedene Welten, soviel verschiedene Vernunftarten.

§ 23.

Die endliche, subjective und individuelle Vernunft ist darum, wenn etwas derartiges überhaupt Vernunft genannt werden kann, nur thierische Vernunft und wird besser als Character, Art, Manier u. dgl. bezeichnet. Es ist daher entweder zuzugeben, dass die Vernunft wie und sofern sie im Menschen zur Erscheinung kommt, unendlich sei; oder man muss in Abrede stellen, dass der Mensch überhaupt Vernunft habe. Denn endlich ist überall dasjenige, was Theil einer Gemeinschaft oder Allgemeinheit bildet und auf sie als ein Uebergeordnetes bezogen wird; mit anderen Worten: dasjenige, was nur eine Art bildet. Wenn also der Satz: Die Vernunft ist endlich, überhaupt einen Sinn hat und einen bestimmten Gedanken zum Ausdruck bringt, so kann er nichts anderes bedeuten als dies; die Vernunft ist eine Art unter

* *Ethica;* V. Theil; Lehrs. 22 u. 29.

** Vgl. Kratylos (Heindorf 118 u. ff.); dann das 5. u. 7. Buch der Republik, und der Parmenides von Anfang bis S. 19.

*** S. *Recherche de la Vérité, Liv. III, chap. 4;* und *Liv. V. (Des passions) chap. 4—8.*

anderen Arten. Die Vernunft aber, welche eine Art ist, ist die thierische, nicht die Vernunft, wie sie im menschlichen Geiste zur Erscheinung kommt. Wäre nun die Vernunft in Wahrheit endlich und beruhten ihre angeblichen Schranken auf der angeborenen und nothwendigen Natur des Geistes, nicht bloss auf willkürlicher Annahme, so würde für uns keine Möglichkeit bestehen über diese Schranken hinauszugelangen, auch kein Wille dazu vorhanden sein, und wir würden ebensowenig von diesen Schranken irgend ein begriffliches Wissen haben. — Denn die Vorstellung ist doch ganz thöricht und unhaltbar, welche das Begrenzte in der Weise von seinen Schranken umgeben sein lässt, wie etwa ein Behältniss seinen Inhalt umfasst. Ein Gefäss kann die verschiedensten und entgegengesetztesten Dinge in sich bergen, und dadurch, dass etwas in einem Gefässe sich befindet oder nicht befindet, wird ihm weder etwas gegeben noch genommen, was sich auf sein Wesen bezöge. Es ist in einem Gefässe enthalten, aber nur im räumlichen Sinne; was aber den Stoff und das Wesen betrifft, ist der Inhalt eines Gefässes nicht in demselben enthalten. So ist z. B. der Wein, auch wenn er in eine Flasche gefüllt ist, doch ausser der Flasche, wenn man nemlich die eigentliche Natur des Weines in Betracht zieht; er gehört nicht zur Flasche, als wäre er eine Eigenschaft derselben. Die Grenze alles Wirklichen und jedes wahren Begriffes ist seine Eigenthümlichkeit, seine angeborene Natur. So sind die Eigenschaften des Wassers, ohne welche es aufhören würde, Wasser zu sein, zugleich seine Schranken; denn Schranke oder Grenze ist dasjenige, wodurch Eines vom Andern getrennt und unterschieden wird. Gäbe es also wirklich Schranken der Vernunft, so würden diese mit der Natur des menschlichen Geistes gleichbedeutend sein; mit anderen Worten: das Wesen der Vernunft wäre durch ihre Schranken bestimmt, innerhalb deren sie selbst und ihre gesammte Bethätigung sich bewegte. Die Schranken der Vernunft würden ihr eigenes Wesen bedeuten*; der menschliche Geist würde

* „Etwas ist", sagt Hegel (Logik, I, 63), „was es ist, nur in seiner Grenze". Ebenda, S. 65: „Die Grenze gehört dem Etwas

sich nur auf solche Dinge richten, welche ihm angepasst oder von seiner Natur bestimmt sind, und in diesem Bereich würde er sich in seinem Elemente fühlen, wie der Fisch im Wasser, der Vogel in der Luft, und fortleben unbekümmert um Alles, was darüber hinausliegt, befriedigt mit seinem Loose, ohne Trieb über seine Grenze sich hinauszuwagen und ohne eine Ahnung von seiner Beschränktheit zu haben, weil eben diese Schranken nichts anderes als seine eigentliche und innerste Natur selbst sein würden.

Wer darum die sogenannten speculativen Philosophen an die Grenzen der Vernunft erinnert und diese Grenzen als thatsächlich und nothwendig existirend behauptet, der verfährt ähnlich wie Derjenige, welcher einem Fische zureden würde, er solle hübsch im Wasser bleiben und nicht wie ein Vogel den Flug durch die Lüfte wagen, oder wie ein Krokodil im trockenen Ufersande sich der Sonnenglut aussetzen. Zugleich aber liefert er eben durch dies Verfahren den Beweis,

---

selbst an; es hat kein Dasein ausser ihr; sie ist das Ansichsein des Etwas selbst; ist seinem Insichsein nicht äusserlich" etc. Die Richtigkeit dieser Auffassung des Begriffes „Grenze" erhellt auch aus der Sprache. Das griechische πέρας bedeutet Grenze und Vollendung; ὅρος Grenze, Zweck, Bestimmung (Definition); dasselbe bedeuten auch τέλος und das lateinische finis. Finis aber (Zweck) bedeutet dasjenige, um dessen willen etwas da ist und dies ist (bei natürlichen Dingen) das Wesen der Sache selbst. Mit Recht sagt daher Aristoteles (Natur. Ausc. VII, 2) „Das, was etwas ist, und das weswegen es ist, fallen zusammen". Und ähnlich: „Was nichts ausser sich hat, das ist in sich vollendet und abgeschlossen; vollendet aber ist nur dasjenige, was einen Zweck hat; denn der Zweck bedeutet eine Grenze". Auch der Verfasser der sogen. Aristotelischen Theologie spricht im gleichen Sinne vortrefflich über den Naturzweck: „Das Wesen des Auges ist nichts anderes als der Zweck des Auges. Und wenn Wesen und Zweck schon bei einem Ding der niederen Sphäre zusammenfallen, wie viel mehr wird das in der Sphäre des Geistigen gelten? Und so wird es bei jeder Definition gestattet sein, das Wozu an die Stelle des Was zu setzen." (V. B. 5.) Und das scheint mir der Kern der aristotelischen Lehre vom Zweck zu sein, welche ich für die allein richtige halte: „Der Zweck ist die Sache selbst. Ihr Zweck ist ihre Natur. Zweck aber bedeutet Schranke; darum liegt die Natur jedes Wesens in seiner Beschränkung."

dass die Grenzen der Vernunft, von denen er faselt, gar nicht vorhanden sind. Denn wer gar keine Möglichkeit besitzt, über eine Schranke hinauszugehen,* der vermag diese Schranke weder zu fühlen noch zu erkennen, wie oben schon dargethan worden ist.

* Vgl. Hegel, Encyklop. d. philos. Wissensch. § 34, Anmerkg.

Brief an Hegel.

Ansbach, den 22. November 1828.

Wohlgeborner Herr!
Hochzuverehrender Herr Professor!

Ich nehme mir die Freiheit, Euer Wohlgeboren meine Dissertation zu schicken. — Nicht deswegen, weil ich ihr etwa einen besonderen Werth beilege, oder mir gar einbilde, dass sie an und für sich und für Ihren Geist Intresse habe, sondern nur deswegen schicke ich sie Ihnen, weil ich, der Verfasser derselben, zu Ihnen in dem besonderen Verhältniss eines unmittelbaren Schülers stehe, da ich zwei Jahre lang in Berlin Ihren Vorlesungen beiwohnte, und Ihnen hiermit nur meine persönliche Hochachtung und Verehrung bezeugen möchte, welche ich Ihnen als meinem Lehrer schuldig bin und mit Freuden auch als meine Pflicht anerkenne. Allein eben dieses besondere Verhältniss eines unmittelbaren Schülers erzeugt auch zugleich die Schüchternheit in mir, mit welcher ich Ihnen meine Arbeit überreiche. Denn wenn die wahre Hochachtung und Verehrung seines Lehrers der Schüler nicht durch äusserliche Handlungen oder Worte und Empfindungen, sondern nur durch seine Werke bezeugt und ausdrückt, so kann er eben dieses nur durch Werke, die im Geiste seines Lehrers gearbeitet sind, seiner als eines Schülers würdig sind und die Forderungen erfüllen, die man an ihn als einen unmittelbaren Schüler macht. Aber eben an meinem Werke, wenn anders dieses Namens meine Dissertation würdig ist, erkenne ich selbst nur zu gut das Mangelhafte, das Ungenügende, das Corrupte und Verwerfliche, als dass ich es vielmehr nicht für ein selbst den Forderungen, die ich selbst nur an mich mache

als den, der zwei Jahre Ihren bildenden und lehrreichen Unterricht genossen hat, nicht entsprechendes Werk halten sollte. Wenn nun gleich der Grund von vielem Mangel- und Fehlerhaften darin nur in den engen Grenzen des Umfangs, des Zwecks und der Sprache einer Dissertation überhaupt, zumal auf dem Gebiet der Philosophie, zu suchen ist, und so manches Tadelnswerthe von selbst seine Entschuldigung findet; so kann ich mir doch diese meine Freiheit, Ihnen selbst meine Dissertation zu überreichen, nur verzeihen durch das Bewusstsein, welches ich offen bekenne, dass sie im Ganzen und Allgemeinen einen speculativen Geist athmet; dass sie (freilich nur als ein durch äussere Veranlassung herausgerissenes Fragment) das Product eines Studiums ist, das in einer lebendigen, so zu sagen wesentlichen (nicht formalen), die Seele, die eigene Productiv- und Selbstkraft in sich fassenden und aufnehmenden, freien (deswegen aber keineswegs willkürlichen, auswählenden, hie und da nippenden) Aneignung und Einbildung der Ideen oder Begriffe besteht, die den Inhalt Ihrer Werke und mündlichen Vorträge ausmachen; durch das Bewusstsein, dass die durch Sie in mir erzeugten oder geweckten und in Ihrer Philosophie ausgesprochenen Ideen nicht oben im Allgemeinen über dem Sinnlichen und der Erscheinung sich halten, sondern schaffend in mir fortwirken und, so zu sagen, aus dem Himmel ihrer farblosen Reinheit, ihrer unbefleckten Helle, Seligkeit und Einheit mit sich selber zu einer das Besondre durchdringenden, in und an der Erscheinung die Erscheinung aufhebenden und bewältigenden Anschauung sich herunterSenken und gestalten, und auch diese meine Dissertation, wenigstens im Allgemeinen, und wenngleich auf eine höchst unvollkommene, noch ganz rohe und fehlerhafte, das Abstrakte nicht vermeidende Weise, doch eine Spur von einer Art des Philosophirens an sich trägt, welche man die Verwirklichung* und Verweltlichung der Idee, die Ensarkosia oder Incarnation des reinen Logos nennen könnte. Dieses

* (Am Rande) keineswegs aber Popularisirung oder gar Verwandlung des Denkens in ein anstierendes Anschauen oder etwa der Gedanken in Bildchen und Zeichen sein soll.

Bewusstsein also giebt mir den Muth, ungeachtet der von mir selbst eingesehenen und gefühlten Mangelhaftigkeit meiner Arbeit, sie Euer Wohlgeboren zu überreichen. Auch bin ich fest überzeugt, dass jene Art des Philosophirens, die noch unabgelöst und unbefreit von mir selbst, in diese meine Arbeit nur hineinschimmert, nur noch als Werden in meinem Inneren vorhanden ist, vielleicht auch nie durch mich wenigstens zum Dasein und zur vollendeten Gestalt hervortritt, an der Zeit ist oder (was eins ist) im Geiste selbst der neueren oder neuesten Philosophie begründet ist, aus ihm selbst hervorgeht. Denn wenn es sich bei der Philosophie, die nach Ihnen benannt wird, wie die Erkenntniss der Geschichte und der Philosophie selbst lehrt, nicht um eine Sache der Schule, sondern der Menschheit handelt, wenn der Geist wenigstens der neuesten Philosophie darauf Anspruch macht, dahin drängt, die Schranken einer Schule zu durchbrechen, und allgemeine, weltgeschichtliche, offenbare Anschauung zu werden, und in eben jenem Geiste nicht bloss der Same zu einem besseren litterarischen Treiben und Schreiben, sondern zu einem in der Wirklichkeit sich aussprechenden, allgemeinen Geiste, gleichsam zu einer neueren Weltperiode liegt; so gilt es jetzt, so zu sagen, ein Reich zu stiften,* das Reich der Idee, des sich in allem Dasein schauenden und seiner selbst bewussten Gedankens, und das Ich, das Selbst überhaupt, das, seit Anfang der christlichen Aera besonders, die Welt beherrscht hat, und sich als den einzigen Geist, der ist, erfasst hat und als absoluten den wahren absoluten und objectiven Geist verdrängenden Geist geltend machte, von seinem Herrscherthron zu stossen, auf dass die Idee wirklich sei und herrsche, Ein Licht in Allem und durch Alles leuchte, und das alte Reich des Ormuzd und Ahriman, des Dualismus überhaupt nicht im Glauben einer aus der Welt in sich gekehrten Kirche oder in der Idee Einer Substanz, oder überhaupt auf eine Weise, die ein Jenseits, ein Negatives, ein

* (Am Rand) Der Stifter dieses Reiches wird freilich keinen Namen haben, kein Individuum, sondern jenes einzige Individuum, das ist, der Weltgeist sein.

ausschliessendes Verhältniss zu einem Anderen hat (was bisher in der Geschichte immer der Fall war), sondern in der Erkenntniss der sich als aller Realität bewussten, Einen und allgemeinen, seienden und erkennenden, wirklichen, allgegenwärtigen, durch keinen Unterschied von sich getrennten und unterbrochenen Vernunft überwunden werde. Es wird und muss endlich zu dieser Alleinherrschaft der Vernunft kommen; die Philosophie, die seit Jahrtausenden an ihrer Vollbringung und Verwirklichung arbeitete, aber stufenweise aufsteigend das Ganze, das All (oder wie man es bezeichnen will) immer in eine besondere Bestimmtheit, in einen bestimmten Begriff einfasste, und damit nothwendig immer ein Anderes (sei's nun eben die Bestimmtheit und das Dasein selbst überhaupt, sei es die Religion, oder die Natur oder das Ich, u. s. w.) ausser sich liegen liess, nun endlich das Ganze selbst in ein Ganzes fasste und in der Form eines Ganzen ausdrückte, muss nun endlich auch diess bewirken, dass nicht mehr ein Zweites oder Anderes, etwa mit dem Scheine, oder dem Recht und Anspruch, eine zweite Wahrheit, etwa Religionswahrheit u. s. w. zu sein, bestehe; tausendjährige Formen, Anschauungsweisen, die von der ersten natürlichen Schöpfung an durch die ganze Geschichte hindurch als Grundlagen sich durchziehen, müssen, da die Erkenntniss ihrer Nichtigkeit und Endlichkeit gekommen, wenn auch noch nicht offenbar geworden ist, verschwinden, und Alles wird Idee und Vernunft werden. Es gilt jetzt einen neuen Grund der Dinge, eine neue Geschichte, eine zweite Schöpfung, wo nicht mehr die Zeit und drüber und draussen der Gedanke, sondern die Vernunft die allgemeine Anschauungsform der Dinge wird. Wenn, wie sich sonnenklar nachweisen lässt, der Mensch sich den verrücktesten Widerspruch zu Schulden macht, wenn er auch nur spricht von Dingen als vom Gedanken abgelösten und getrennten, wenn, geschweige dass das Denken etwas Subjectives und Nichtreales ist, vielmehr der Mensch, wie die Dinge selbst, gar nicht ausser dem Denken existiren, das Denken das Allumfassende, der allgemeine wahre Raum aller Dinge und Subjecte ist, ferner jedes Ding, jedes Subject nur

diese sind, durch die Vorstellung davon, in dem Gedanken derselben; so ist klar, dass wenn das Ich, das Selbst (nebst dem unendlich Vielen, was damit zusammenhängt) als das absolut feste, als das allgemeine und bestimmende Princip der Welt und der Anschauung überwunden ist in der Erkenntniss, es aus der Anschauung selbst verschwindet, dass das Selbst aufhört das zu sein, was es bisher war; ja es selbst erstirbt. Es kommt daher jetzt nicht auf eine Entwicklung der Begriffe in der Form ihrer Allgemeinheit, in ihrer abgezogenen Reinheit und abgeschlossnem Insichsein an, sondern darauf an, die bisherigen weltgeschichtlichen Anschauungsweisen von Zeit, Tod, Diesseits, Jenseits, Ich, Individuum, Person und der ausser der Endlichkeit im Absoluten und als absolut angeschauten Person, nämlich Gott u. s. w., in welcben der Grund der bisherigen Geschichte und auch die Quelle des Systems der christlichen sowohl orthodoxen als rationalistischen Vorstellungen enthalten ist, wahrhaft zu vernichten, in den Grund der Wahrheit zu bohren, und an ibre Stelle als unmittelbar gegenwärtige weltbestimmende Anschauung die Erkenntnisse einrücken zu lassen, die sich in der neueren Philosophie als ein Reich des An sich und Jenseits, in der Form der nackten Wahrheit und Allgemeinheit eingewickelt finden. Das Christenthum kann desswegen nicht als die vollkommene und absolute Religion gefasst werden, diese kann nur sein das Reich der Wirklichkeit der Idee und der daseienden Vernunft. Das Christenthum ist nichts Anderes, als die Religion des reinen Selbsts, der Person als des Einen Geistes der ist überhaupt, und ist damit nur der Gegensatz der alten Welt. Welche Bedeutung hat z. B. die Natur in dieser Religion? welche geist- und gedankenlose Stellung hat sie in ihr? und doch ist eben diese Geist- und Gedankenlosigkeit eine der Grundsäulen derselben. Ja unbegriffen, geheimnissvoll, unaufgenommen in die Einheit des göttlichen Wesens liegt sie da, so dass nur die Person (nicht die Natur, die Welt, der Geist) ihre Erlösung feiert, welche eben ihre Erkenntniss wäre. Die Vernunft ist daher im Christenthum wohl noch nicht erlöst.

Auf eine ganz geistlose Weise gilt daher auch noch der Tod, obwohl ein blos natürlicher Act, für den unentbehrlichsten Taglöhner im Weinberg des Herrn, für den das Werk der Erlösung erst ganz vollendenden Nachfolger und Gefährten Christi. Da der Grund und die Wurzel jeder Religion in der Philosophie, in einer bestimmten Anschauungsweise liegt, worauf erst die Religion aufgetragen wird, so liesse sich aufs bestimmteste und schlagendste das Endliche, das Negative, das vom Christenthum selbst geahnte Jenseitige nachweisen. Ueberhaupt war bisher immer jede Religion nichts anderes, als die unmittelbare Gegenwart, der Schein, und die Erscheinung des allgemeinen Geistes einer in dem Unterschiede der Systeme sich als Eines zusammenhaltenden Philosophie, z. B. der griechischen; das Christenthum die in der Form fixer Endlichkeit sich ausbreitende Erscheinung des Geistes der nachgriechischen Philosophie. Jetzt jedoch dürfte dahin das Streben der Einzelnen gehen müssen, dass der Geist als Geist da sei, in der Erscheinung nichts als er selbst. Doch ich breche ab aus Furcht, die Grenzen der Bescheidenheit und Achtung zu übertreten, wenn ich Sie, meinen tief verehrten Lehrer, noch länger mit mir, mit Angabe meiner Erkenntniss, meines Strebens, meines Denkens hinhalten wollte. In der Hoffnung, dass Sie dieses mein Schreiben und die Ueberreichung meiner Dissertation, die doch wenigstens im Allgemeinen ein philosophisches Studium und ein Streben nach unmittelbarer Vergegenwärtigung abstracter Ideen andeutet, wohlwollend aufnehmen werden, verharre ich in tiefster Hochachtung und aufrichtiger Verehrung

Ew. Wohlgeboren ganz gehorsamster
Ludwig Feuerbach. Dr. philos.

Ich erlaube mir noch die Bemerkung, dass ich, um Euer Wohlgeboren durch ein allzu weitläuftiges Schreiben nicht beschwerlich zu fallen, es unterlassen habe, Näheres hinsichtlich meiner Dissertation anzugeben, und das Besondere, welches ich daran selbst für falsch und schlecht anerkenne, zu bezeichnen, wie auch die Hauptsache derselben, die nun ganz einfach vor mir liegt, herauszustellen, so viel mir selbst

auch daran gelegen wäre, um manches Schlechte, wenigstens durch Angabe desselben, und das ausgesprochene Bewusstsein über dasselbe, noch eher zu vertilgen, als Sie vielleicht meine Arbeit zu lesen würdigen. Aus demselben Grund vermied ich einen ausführlichen Brief, wie ihn wohl der Gegenstand an sich verlangt hätte.

Brief an Professor Harless in Erlangen.

Dec. 1828.

Wohlgeborner Herr! Hoch zu verehrender Herr Professor. Euer Wohlgeboren hatten die Güte, meine Bitte, mir bei meiner Disputation zu opponiren, zu gewähren. Ich nehme mir daher die Freiheit, Ihnen meine Dissertation zu schicken, da ich sie bereits der philosophischen Fakultät zur Censur eingereicht habe, und also mit Nächstem die Disputation vor sich gehen dürfte. Ich bin mir wohl bewusst der Unvollkommenheit, der vielen Fehler und einzelnen Mängel meiner Dissertation, Mängel, die theils in der allgemeinen Schranke, die jedes Individuum sich selbst ist, theils in den besonderen Schranken einer Dissertation ihren Grund haben; und ich kann mir daher nur in der Ueberzeugung von der Wahrheit des hauptsächlichsten Inhaltes derselben und in dem Bewusstsein, dass sie aus einem Leben in der Philosophie hervorgegangen, im Ganzen wenigstens auch den Geist tieferer Speculation athmet, die Freiheit verzeihen, Sie, einen anerkannt in der Philosophie und der ganzen Geschichte der Menschheit bewanderten, in jeder Beziehung kenntnissreichen Mann, zu meinem Opponenten gewählt zu haben. Ungeachtet dieser Ueberzeugung und dieses Bewusstseins, übergebe ich nur mit Schüchternheit Ihnen meine Arbeit, anerkennend die gerechte Forderung, dass nur das Vollkommene existiren soll, nur das Ewige werth ist in die Zeit zu treten, nur Das aus der geheimen und verborgenen Werkstätte des einsamen Individuums an das Licht der Welt gebracht werden soll, was das Licht vertragen kann und desselben würdig ist, und fern von der Schamlosigkeit mancher Neueren, die keinen Anstand nehmen zu glauben, auch dem Anderen, auch der Welt müsse daran gelegen sein, zu wissen, dass sie sind,

auch in der Geisteswelt gelte dasselbe Recht, wie in der natürlichen, wo das Widerlichste neben dem Herrlichsten gleichen Anspruch auf selbständiges Dasein hat. Uebrigens bin ich, abgesehen von den vielen Unvollkommenheiten und selbst vielleicht den Irrthümern, die sich in meiner Arbeit finden, doch von der Wahrheit des hauptsächlichen Inhaltes, wie gesagt, überzeugt und zwar so sehr, dass ich, wenn ich anders etwas Positives geleistet habe, nur dies geleistet zu haben glaube: einen Schein, eine Täuschung des sinnlichen Bewusstseins vernichtet und einen Irrthum aufgedeckt zu haben, der nur in einer Zeit aufkommen konnte, wo das einzelne Individuum für sich selbst als Absolutes, als Unendliches galt, und ihm das Allgemeine daher als ein Attribut, das Denken als eine Kraft, als eine Kunstfertigkeit und Geschicklichkeit beigelegt wurde. Denn bei den Alten, um nur dies flüchtig zu berühren, wo überhaupt nicht die unmittelbare Persönlichkeit, nicht die wirkliche, sondern nur die geschaute, gedachte, durch die Kunst vermittelte Individualität galt, galt und gab es so zu sagen gar keine individuelle Seele; die Seele galt für das Absolute, Allgemeine, für Gott selbst, *Animus Deus est*, wie bei den Indern Brahma das reine Denken, das Anschauen, die Weisheit, die Seele heisst. Doch ich breche hievon ab aus Furcht die Bescheidenheit zu verletzen, vor einem so tiefen Kenner des Alterthums meine geringe Kenntniss auskramen zu wollen. Ich halte daher jene Gedanken, dass ich im Denken nicht mehr Ich bin, dass es ein aufhebbares Verhältniss ist, wo das Ich einem Anderen entgegensteht und überhaupt Ich ist, nur für eine Widerlegung des Sinnenscheines; doch bin ich zufrieden, wenn ich nur dies geleistet habe; ist ja doch, wie Novalis ungefähr ganz richtig spricht, die wahre Entwicklung des Irrthums selbst Wahrheit. Vieles habe ich schlecht entwickelt, Anderes dürftig, Vieles aus Beschränktheit des Raumes ganz ausgelassen, so z. B. den Irrthum des Meinens und Wähnens, welcher eben beweist, dass das Denken ein von mir, dem vom Anderen Geschiedenen, Geschiedenes, Abgetrenntes und darum Allgemeines ist. Wäre das Denken selbst subjectiv,

so würde das Individuum nicht irren, so gäbe es gar keinen Irrthum. Darum ist auch im Sein, Fühlen, wo das Individuum sich von sich nicht abscheidet, kein Irrthum; so wenig aber im Sein, Fühlen, so wenig ist im Denken selbst (oder in der Wirklichkeit desselben, in der Philosophie) Irrthum; er fällt nur in die Grenze, die zwischen dem Individuum und dem Denken ist. Ebenso habe ich, um die Kette des so kurz Zusammengedrängten nicht zu unterbrechen, den natürlichen Tod, als die sinnliche Erscheinung, als die sinnliche Vollendung und Darstellung des innerlichen Todes, den der Geist auf geistige Weise, durch das Denken am Individuum vollbringt, den natürlichen als den Affen des geistigen; ebenso die Generation, wie auch die Philosophie der Subjectivität, die ich meinem Plane gemäss, statt die Stufen des empirischen, erscheinenden, meinenden Denkens u. s. w. zu betrachten, einreihen musste, nur obenhin berührt. Dadurch, dass ich die Stufe der Philosophie, in der das Ich, das Individuum überhaupt eigentlich der einzige Inhalt des Denkens war, das Individuum aber in seiner Trennung vom Denken, die Quelle des Irrthums des Meinens und subjectiven Denkens überhaupt ist, kurz freilich, abhandelte, und von dieser Stufe aus den Uebergang machte zu dem Denken, das einen unendlichen Gegenstand und Inhalt hat, und in welchem folglich auch das Individuum nach dem Inhalte des Denkens aufgehoben ist, habe ich allerdings der Nothwendigkeit, auf die Euer Wohlgeboren selbst mich aufmerksam zu machen die Güte hatten, nämlich das Denken in sich selbst zu unterscheiden, Genüge gethan, indem eben das, was ausserhalb der Philosophie als Meinen, Vorstellen u. s. w. erscheint, wenn es seinen allgemeinen Principien nach innerhalb der Philosophie auftritt, als Philosophie der Subjectivität sich darstellen muss. Freilich wäre es besser gewesen, wenn ich besonders auf das Meinen, Vorstellen u. s. w. hätte eingehen können. — Besonders ungenügend werden Sie finden, was über das Verhältniss des Bewusstseins zum Denken überhaupt gesagt wurde. Ich erlaube mir deswegen, das Verhältniss kurz noch anzudeuten, wie ich es ungefähr meine. Das Bewusstsein

gehört nicht dem Individuum. Das Individuum hat nicht Bewusstsein, sondern es ist nur im Bewusstsein, wie die Pflanze des Lichts geniesst, die Luft einathmet, aber sie nicht an sich selbst hat. Der Eintritt des Menschen, als eines einzelnen, nach allen Seiten bedingten Wesens, in das Bewusstsein ist daher auch ein mannigfach bedingter; der Mensch tritt im Schlafe, in der Trunkenheit ausser das Bewusstsein hinaus; hätte das Individuum das Bewusstsein, so würde es nicht dem Wechsel von Schlaf oder Wachen unterworfen sein; oder könnte das Individuum, wie Viele fast zu glauben scheinen, das Bewusstsein gleichsam in sich absorbiren, in sich, dieses einzelne Individuum, zusammendrängen und verschlingen, so müssten, wenn Ein Individuum betrunken ist, alle anderen betrunken sein u. s. w. Das Bewusstsein ist daher, wie das Denken überhaupt — und es ist ja auch Denken — vom Individuum abgeschieden, allgemein, durch alle Menschen sich gleich, unabgebrochen von sich. Das Individuum, ein besonders, mannigfach gefärbtes und von anderen Individuen unterschieden, kann sich selbst nur wissen oder sehen durch ein durch keinen Unterschied Gefärbtes, durch keine Besonderheit Verdunkeltes; nur in einem ganz Hellen, Reinen, d. i. eben Allgemeinen, kann es sich schauen und erkennen: sich, das Dunkle und Unreine. Wäre das Bewusstsein, wodurch ich mich selbst weiss und sehe, ein ebenso von Anderen Abgetrenntes, wie ich es als besonderes Individuum bin, so bedürfte das Bewusstsein selbst eines Lichtes, eines Bewusstseins, wie das Licht der Natur, wenn es selbst so unterschieden wäre, wie die Dinge, die es erleuchtet, selbst eines Lichtes, um hell zu sein, bedürfte. Das Bewusstsein ist daher ebenso schlechthin Eines, wie das Denken selbst überhaupt. Gleichwohl nenne ich das Bewusstsein die Unterbrechung der absoluten Einheit der Menschen, als welche ich das Denken als solches nannte. Das Bewusstsein kann nur aus einer absoluten Einheit begriffen werden; aber es ist zugleich die Erleuchtung oder Beleuchtung des Unterschiedes und der Unterschiedenen; es ist, so zu sagen, die aufgeschlossene und aufgebrochene, die auf das Individuum

scheinende und eben wegen seiner Gleichheit zugleich ihm sein eigenes Dasein gewährende Einheit; es ist gleichsam der Raum, nicht bloss nach der Beziehung, dass, wie die unterschiedenen Körper im Raume, so die Individuen im Bewusstsein existiren (denn das Individuum existirt doch wahrlich nicht ausserdem und ohne das Bewusstsein, man müsste dann auch den Schlaf, die Trunkenheit u. s. w. für eine Existenz gelten lassen), sondern auch nach der Seite, dass wie der Raum eben in seiner durchgängigen Gleichheit (denn worin wäre denn ein Theil des Raumes vom anderen unterschieden, da jeder ausser dem anderen, also gerade darin keiner ausser dem anderen, sondern ihm absolut gleich ist?) die allgemeine Bedingung des Unterschiedes ist, ebenso das Bewusstsein gerade in und durch seine Einheit und Gleichheit das alles Ausscreinandersein der Individuen Gewährende, Bedingende und zugleich Insichfassende ist. Daher auch die Zweideutigkeit und die Täuschung, dass die Menschen gerade durch das Bewusstsein, worin sie Eins sind mit den Anderen, sich am Meisten von den Anderen geschieden glauben. Im eigentlichen Denken verliert sich dieser Schein, denn da bin ich zurückgekehrt zur Einheit als Einheit, zu der, nicht mehr die Individuen, sondern sich selbst in sich fassenden und schliessenden Einheit, zu der nicht Anderes, sondern zu der sich selbst erleuchtenden Einheit. Denn im Denken bin ich ganz aus mir selbst verschwunden, während ich im Bewusstsein zwar ausser mich selbst hinausgehoben (denn sonst wäre ich nicht bewusst, sondern Thier, Stein, Holz) und aufgehoben in die Einheit, zugleich existire. Ich erinnere hiebei nur noch an das Verhältniss, in welches manche Naturphilosophen und Mathematiker alter Zeit das Licht und den Raum zu Gott setzten, welches sich auch ganz hier anwenden lässt. In der Hoffnung, dass Sie dieses mein (aus Mangel an Zeit) eilfertiges Schreiben wohlwollend aufnehmen und manches Fehlerhafte, theils in dem Gedanken, theils in der Sprache meiner Dissertation mit Ihrer anerkannten Humanität beurtheilen werden, verbleibe ich in tiefer Hochachtung Euer Wohlgeboren ganz gehorsamster

Ludwig Feuerbach, Dr. phil.

Aus den Erlanger Vorlesungen über Logik und Metaphysik, 1829—1832.

Die Mühe der Abstraction und der Muth des Denkens.
(„Zur Charakteristik meiner ursprünglichen Richtung.“)

Der mit der Einfachheit nothwendig verbundenen Abstraction ist freilich unsere gesegnete Zeit nicht hold und ergeben, ja der Sinn für die Abstraction ist gänzlich verschwunden. Angenehme Romanlectüre und Erzählungen, oder ein in die politischen Angelegenheiten zerstreuter und aufgegangener Sinn, oder der glückliche Besitz des unmittelbaren Wissens, oder eine vernunftscheue Frömmigkeit überheben dieser saueren Arbeit, dieser Geistesanstrengung. Wo man einmal so glücklich ist, dass die Geister mit Stiefel und Sporn und schwarzem Frack erscheinen, wie in der „Seherin von Prevorst“, da bedarf man gewiss nicht mehr der Abstraction, um sich zum „Geiste“ zu erheben; wenn die Stiefel sich selbst ausziehen, so bedarf man nicht mehr der lästigen Mühe und keines Stiefelknechtes. Angenehmer ist es freilich, nur im sinnlich Concreten zu weilen und mit concreten Gegenständen sich zu beschäftigen, als zu abstrahiren.

Aber die Abstraction ist die unerlässliche Bedingung der Erkenntniss; sie frappirt natürlich nicht die Phantasie und das Gefühl, weil sie die Auflösung des Concreten in seine wesentlichen Bestandtheile, Principien und Elemente ist, die einfach sind und daher weder das Gefühl, noch die Phantasie treffen, denn das Gefühl und die Phantasie nimmt nur Vielfaches, Mannigfaltiges, aber nicht Einfaches wahr. Um den Ton zu erkennen, löse ich ihn auf in seine Bestandtheile, reducire ihn auf eine bestimmte Zahl von Schwingungen, auf ein einfaches Quantum; dieses ist nur Gegenstand des

Denkens nnd freilich nicht ein so Gemüthergreifendes, wie der Ton, der gehört wird, der mein Ohr frappirt und durch dieses mein Gemüth. So ist es mit der Philosophie überhaupt. Sie löst auf das bunte bezaubernde Concert des Weltalls in seine Elemente und Principien, wie der Physiker den Ton reducirt und analysirt. Auf den Höhen der Abstraction ist es freilich nicht so schön, wie unten in den Thalgründen des Gefühls, der Phantasie und der sinnlichen Anschauung; auf ihren Gipfeln hört man keine Nachtigallen singen und keine Schafe blöken wie in der Poesie, und keine das unbestimmte Gefühl so sehr ergreifenden Glockentöne der Theologie. Dem Auge bietet sich auch keine so reiche und üppige Vegetation dar, wie unten in den engen und warmdunstigen Thälern des Gemüthes; aber je mehr sich die individuelle Natur beschränkt, desto mehr erweitert sich der Blick in die grosse und unbeschränkte Natur, desto freier, desto weiter wird das Herz. Denn mit der Aussicht erweitert sich auch das Gemüth. Auf den Höhen der Abstraction wohnt daher Freiheit, wie auf den Bergen, wie der Dichter sagt; denn hier verschwinden die kleinlichen und erbärmlichen, einengenden und beschränkenden Grenzen, die der Mensch unten im Thale als Götzen anbetet, als nnübersteigliche Ultimate fixirt. Die Illusion verschwindet freilich hier gleichfalls. Die Natur, die im Thale als ein schönes Bauernmädchen oder als eine nur zu seinen Diensten stehende und seinem Nutzen dienende Hausmagd dem Menschen erscheint, die offenbart sich auf den Gipfeln der höchsten Gebirge als die Königin der Welt in allen Schrecken und Herrlichkeiten ihrer Majestät. So ist es nun mit der Philosophie überhaupt und insbesondere mit der Logik als Metaphysik. Wer bloss der Gemächlichkeit lebt, dem Gemüthlichen nachläuft, lieber Glockengeläute u. dergl. hört, der braucht nicht die Höhen der Abstraction zu erklimmen; aber wer die Welt kennen lernen, seinen Blick erweitern will über die Grenzen und Engpässe des gemüthlichen Thallebens, der muss hinauf.

Der Muth zu denken ist aber noch in anderer Beziehnng eine zum Denken erforderliche Bedingung, zumal wenigstens

in unseren Zeiten. Die Bildung in den christlichen Staaten und Perioden dreht sich als um ihren Mittelpunkt um Lehre, Glauben und Anschauung Gottes als eines willkürlichen, nach Zwecken und Absichten sich bestimmenden, dem Individuum und seinen Interessen, seinen individuellsten Gedanken, Gesinnungen, Wünschen Gehör leihenden Wesens. Wie der Gott einer Menschheit oder einer Nation, so ist auch der Charakter derselben. Indem nun aber das Individuellste vor Gott, dem unendlichen Wesen, selber Realität und Anerkennung findet, so ist nothwendig, dass das Subject und Subjective für sich unschätzbaren Werth bekommt. Die Aufgabe der Philosophie ist aber, das Allgemeine und Nothwendige zu erkennen; eine ihrer erhabensten, durch alle Zeiten hindurch bewahrten Lehren ist, dass nur das Allgemeine und Nothwendige Wesen, Realität und ewiges Sein hat; dass nur das Ganze, das Eine und Alle, das Unendliche Wirklichkeit habe und in ihm alles Einzelne, Individuelle, Besondere als ein Unreelles verschwinde. Z. B. wenn gelehrt wird, dass die Welt einen Anfang gehabt habe, nicht gewesen und einst entstanden sei, so lehrt die Philosophie, dass die Welt nur ihrem Grunde nach endlich, aber der Zeit nach ewig sei, dass sie ewig im Wesen Gottes lag; wenn gelehrt wird in der Theologie, dass der Tod durch eine willkürliche Handlung in die Welt gekommen sei und daher etwas nicht Seinsollendes ist, so war es dagegen die Ueberzeugung der Philosophen, dass der Tod des Einzelnen keine Störung im Ganzen sei, sondern aus dem Wesen selber erfolge, nur das Allgemeine nothwendig und ewig sei. Kurz: in allen den Lehren, die den Mittelpunkt unserer Bildung ausmachen, ist die Anschauung des Wirklichen, des Subjects und des Subjectiven, die Alles bestimmende. Während die Philosophie nur sucht und will: was ist, so lehrt dagegen die gemeine Weltanschauung, was sein sollte und was nicht sein soll. Diese Anschauung einer willkürlichen Anordnung ist aber die dem Menschen wohlthuendste, weil sie das Feld seiner Wünsche, seiner subjectiven Gedanken und Interessen in jeder Rücksicht nicht beschränkt, während das einfache: Es ist so,

Es kann nicht anders sein, welches der Ausspruch und das Motto der Philosophie ist, die Seele zur einfachen, absolut bestimmten, alle Subjectivität abschneidenden Anschauung bringt. Da das schlechthin Allgemeine und unbedingt Nothwendige das Object der Philosophie ist, so erfordert sie eben den Muth dieser Art, dasselbe anzuerkennen und vor den Resultaten, die nothwendig abweichen von der trauten, herzlichen Lieblingsansicht, sich nicht zu fürchten. Dieser Muth, das Nothwendige und Allgemeine als das Wahrhafte und Wesenhafte in Allem anzuerkennen, giebt auch der Seele die Freiheit, dass von dem Wahren nicht das Gute getrennt ist, und dass ein Gutes, es sei auch noch so tröstend und beruhigend, das von dem Wahren getrennt ist, kein wahres Gutes ist.

Die Schranke als Affirmation.

Das Wesentliche in dem Begriffe der Schranke ist, weil die Grenze Qualität ist, weil sie eins mit dem ist, dessen Grenze sie ist, nicht bloss als Schranke, als ein Negatives und Privatives zu erkennen, sondern auch als Sein, als Positives. Spinoza sagt: „Das Bestimmte ist nichts Positives, sondern bezeichnet nur eine Privation (Beraubung) der Existenz derselben Natur, welche als bestimmt gefasst wird.“ — „Was das betrifft, dass die Figur eine Negation, aber nichts Positives ist, so ist klar, dass die Materie, unendlich betrachtet, keine Figur haben kann, und dass die Figur nur in endlichen und bestimmten Körpern ihren Platz erlangt. Wer nämlich sagt, dass er eine Figur gewahre, zeigt damit nichts Anderes an, als dass er eine bestimmte Sache, und wie sie bestimmt sei, bemerke. Diese Bestimmung gehört daher nicht zur Sache nach ihrem Wesen, sondern ist vielmehr ihr Nicht-Wesen. Weil nun die Figur nichts Anderes als eine Bestimmung, und die Bestimmung eine Negation ist, so kann sie, wie gesagt, nichts Anderes sein als eine Negation.“ Kant sagt: Jede Grenze ist auch was Positives. Allerdings ist die Determination eine Grenze, Negation, aber sie ist auch Affirmation, eine sich selbst gleiche, mit sich identische, eine

seiende Natur. Die Grenze ist auch Sichselbstgleichheit, Identität mit sich, Sein, Positives. Dieses bestimmte Etwas hat wohl an dieser Bestimmtheit seine Grenze, sein Ende, es ist nicht das andere, hat an dem anderen seine Grenze, wie das Weiss einer Farbe, eine Qualität, nicht das Schwarze ist; es hat an ihm seine Grenze, es ist Beschränkung der Farbe; aber diese Grenze macht auch seine Natur aus, ist es selbst, ist eins mit dem Sein nicht nur, sondern es ist das Sein dieses Bestimmten als eines Bestimmten. Gerade diese Grenze macht sein Leben in sich, sein Insichsein aus, die Grenze ist ihm keine Schranke, es ist darin einig, mit sich selbst befriedigt. Dies erscheint überall in der Natur. Der Fisch ist im Wasser; dieses sein nur im Wasser Sein ist ein beschränktes Sein, der Fisch kann nicht über das Wasser hinaus, es ist seine unübersteigliche Grenze; mit der Aufhebung dieser Grenze hebt sich sein Sein auf. Aber eben deswegen, weil die Negation dieser Grenze sein Sein negirt, so ist diese Grenze sein Sein. Das Wasser ist ihm keine Schranke; er ist befriedigt in ihm, er begehrt nicht über es hinaus. Ebenso ist es mit dem Menschen, er geht schwer daran sich zu bestimmen, er schweift als Jüngling gerne über Alles unbestimmt hinweg, er will sich nicht in etwas Bestimmtes einlassen und einbegeben; die Bestimmung erscheint ihm als Verlust seiner Freiheit, Unbeschränktheit und Unbestimmtheit. Aber so erscheint sie nur anfangs, nur im Anfang tritt in der Determination das Moment der Negation heraus; später findet man sich selbst in dieser Grenze, wird dann heimisch, glücklich in ihr; gerade diese Grenze, in die man als ein Beschränkendes nur mit Widerwillen ging, macht dann den Hausfrieden der Seele aus, ihr Glück; sie wird nicht mehr gefühlt als Schranke, sie wird eins mit dem Selbst, eins mit dem Sein.

Die Liebe als Endlich-Unendliches.

Etwas ist ein Bestimmtes, seine Bestimmung oder seine Bestimmtheit ist seine Grenze, seine Negation — aus sich selbst geht jedes Ding zu Grunde — aber diese Schranke ist

sein Wesen, seine Natur, sein Ich und Selbst; die Schranke, die Endlichkeit ist also negirt, aufgehoben; jedes Etwas ist daher schon unendlich. Das Unendliche muss als daseiend, als selbst bestimmt, die Bestimmtheit umgekehrt im Unendlichen erkannt werden; und da das Unendliche wesentlich daseiendes, und als Daseiendes wesentlich bestimmtes ist, unterschieden bestimmtes ist, so kann man alle logischen Bestimmungen insofern als Bestimmungen des Unendlichen selbst fassen. Ein concretes, wirkliches Beispiel von der Unendlichkeit, die selbst der Qualität zukommt, ist aus dem unmittelbar lebendigen Geiste die Liebe, in welcher die Seele die Unendlichkeit in der Qualität sinnlich erfährt, empfindet. Das Wesen der Qualität ist in der Liebe Gegenstand der Empfindung, und um die Natur der Qualität zu erkennen, brauchen wir nur die Natur der Liebe vor unser Bewusstsein zu bringen. Erst ist die Seele gleichsam in der schlechten Unendlichkeit, sie geht von Einem zum Anderen, vom Anderen wieder so fort zum Anderen; die Seele negirt ein Bestimmtes, ist dessen überdrüssig; aber die Negation desselben ist selbst wieder etwas, was negirt, worüber hinaus und weiter fortgegangen wird; so ist aber die Seele noch ganz unbestimmt. Erst durch die Liebe kommt in die Seele Bestimmtheit, Qualität, erst so bekommt die vorher eitle Seele Farbe, Geschmack und Geruch, wie im Etwas das unbestimmte weite Sein auf ein Gewisses zusammengedrängt, zusammengezogen wird. Aber die Liebe ist höchster Genuss, Seligkeit, Gefühl der Unendlichkeit; in dieser Schranke, Negation, Bestimmtheit, empfindet die Seele die Aufhebung, die Negation dieser Negation; die Seele empfindet in dieser Schranke Unendlichkeit, d. h. empirisch ausgedrückt, die Liebe ist Genuss, Seligkeit.

Der Anfang der Liebe ist sie selbst, ihr Ende und Ziel sie selbst; denn wenn sie auch in Verzweiflung endet, so endet sie doch nur in sich selbst. Die Liebe ist kein zeitlich Bestimmtes; wie der Anfang der Menschheit, das Bewusstsein im Menschen, obgleich vermittelnde Stufen als Entwicklungs-

stufen vorausgehen, doch ein absoluter ist, ein unendlicher, den man nicht wahrnehmen, zeitlich bestimmen, handschriftlich und urkundlich nachweisen kann, gleich dem endlichen, successiven Anfang einer Sache: so ist es mit der Liebe, die ja unzertrennlich von der Menschheit ist. Das Kind wird eben erst Mensch, wenn es liebt. Ihr Anfang ist Einmal — Einmal ist Keinmal — und dieses Einmal ist nicht das Einmal der Zahl, des Einmal Eins, worauf ein zwei- und dreimal folgt, ein discretes Einmal, sondern ein absolutes, ununterbrochen continuirliches, unendliches Einmal; denn die Liebe ist immer in ihrem Anfang, ist ewig jung. Die Liebe ist ebenso wie die Vorstellung die Negativität des nur Einzelnen, Sinnlichen, Negativen an einer Sache, sie ist Abstraction und Vergessen; sie erhebt die Sache zum Wesen und so nur als Wesen ist die Sache nun Object der Liebe. Das Wesen der Liebe erscheint am klarsten in einer Art der Liebe, in der des Mannes zum Weibe.

Die Liebe, sagt man in diesem Verhältnisse, ist blind, d. h. das Negative, das Mangelhafte, das Besondere, das Einzelne an einer Person sieht sie nicht, das ist nicht ihr Object, verschwindet vor ihr; in dem Eindrucke der ganzen Person, in dem Wesen, das Object der Liebe ist, ist solche Einzelheit — Nichtigkeit.

Unsterblichkeit.

Die Unveränderlichkeit, die man von Gott aussagt, passt gar nicht auf ihn, dafern er nicht als Götze gedacht wird; denn die Kategorie passt nur auf ein Etwas, ein Quale. Ebenso ist es mit der Unsterblichkeit der Seele. „Das ist was wunder Erhabenes“. Es ist ein ganz eitles und begriffloses Prädikat. Sterblichkeit ist eine Bestimmung der Sinnlichkeit; die Seele schliesst aber die Sinnlichkeit aus. Ich brauche daher die Sterblichkeit gar nicht von der Seele auszuschliessen. Unsterblichkeit ist ein blindes Fenster, durch das ich gar nicht in die Seele blicke.

Wesen und Erscheinung.

Das Schöne. Das Schöne ist nur im Vergehen, im Verschwinden schön. Nur die Coincidenz der Nacht des Nichtseins und des Lichtes des sinnlichen Daseins bringt hervor den Schein, die Farbe der Schönheit; nur an der Grenze des Daseins, d. h. im Verschwinden, ist etwas schön, wie nur an der Grenze des Prismas sich Farben zeigen. — Das Sinnlich-Unsinnliche ist das Sinnliche im seinem Verschwinden. — Schönheit ist der Geist des Sinnlichen. — Schon Goethe sagte: Das echte geistig und künstlerisch gebildete Auge erkenne das Schöne nur in Einem Augenblicke.

Poesie.

Die Poesie setzt einen Verlust, Schmerz, Vergangenheit voraus. Nicht bei Sonnenaufgang, bei Sonnenuntergang sang die Muse ihr erstes Lied. Erst die mit dem Verlust wiedergekehrte Sonne — erst am zweiten Tage nach seiner Entstehung besang der Mensch die Wiederkehr.

Wesen der Religion und des Christenthums.

Man darf nicht sagen, Sonne, Mond und Sterne waren die Objecte vieler Religionen; also waren die Sterne, Sonne, Mond das Wesen dieser Völker. Allerdings waren die Sterne, Sonne und Mond gewissermaassen das Wesen dieser Völker, weil sie verehrt wurden, wie ein Mensch, weil ein Volk nur sein Wesen anbetet und nur das anbeten kann, was Wesen, und näher, sein Wesen ist; aber Sonne, Mond und Sterne waren nur die sinnlichen Gestalten, die objectiven Existenzen, in denen es sein eigenes dunkles und geheimnissvolles Wesen anschaute. Das Wesen solcher Völker war eben noch das einfache Naturwesen, sinnliches Wesen, der Geist ganz aufgegangen in die Besonderheit dieses Charakters des Volkes, und sein Wesen verehrte es daher in den besonderen, natürlichen Gestalten und Wesen. Das Wesen des griechischen Volkes waren seine Götter; seine Bestimmung war, die Idee

des griechischen Menschen zu verwirklichen, und zwar ihn sowohl nach seiner natürlichen sinnlichen, als geistigen Beziehung, nicht nur in Beziehung auf sein moralisch-intellectuelles Innere. Die Anschauung dieses seines Wesens war eben die Anschauung Gottes als vieler Götter, als Individuen. Der ganze Mensch, mit allen seinen Fehlern, Trieben, natürlichen Neigungen, in dem freien, ungezwungenen Spiele aller seiner Kräfte und Anlagen, in der ungetrennten, unmittelbaren Einheit seines Wesens und Daseins, war das Wesen des griechischen Volkes; nicht der Mensch in der Trennung und Unterscheidung und Abscheidung seines Inneren, als des allein Wahren, von den natürlichen Trieben, Sünden und Fehlern, wie er im Christenthum das Wesen war. Dieses Wesen verwirklichten die Griechen in ihren Werken; solange dieses Wesen und Bestimmung noch nicht verwirklicht war durch den Verlauf ihrer Geschichte hindurch, war dieses Wesen in ihren Göttern Gegenstand ihrer Religion. Die Religion ist also die Anschauung des besonderen Wesens im Unendlichen, oder des Allgemeinen im besonderen Wesen; in der Religion erhebt sich daher das Volk in das Bewusstsein des Wesens überhaupt, und so sehr sie mit seiner Besonderheit zusammenhängt — denn seine Besonderheit hat ja allgemeine Bestimmung und Bedeutung, ist nicht bloss ein Unreelles — zu allgemeinem Bewusstsein.

Nach dem Untergange der alten Welt und der besonderen alten Völker, war das Wesen der sich vereinigenden und verschmelzenden Völker und der durch ihren Charakter für die neuere Zeit prädestinirten Germanen nicht das Wesen eines besonderen Volkes, sondern das reine Wesen, das moralische Wesen der Menschen. Das Wesen dieser neuen Völker und das Wesen der Menschheit war Object ihrer Verehrung und Anbetung, und zwar in der Gestalt eines Menschen, Christus, weil das Wesen eben hier das reine heilige und allgemeine Wesen der Menschen war. Dadurch geschieht weder Christus in seiner Würde Abbruch, noch haben deswegen die Menschen oder der Mensch sich selbst angebetet;

denn wir sind nur dem Wesen nach mit ihm identisch, das Wesen aber ist von uns selbst unterschieden — denn sonst wäre es nicht das Wesen —; dieses Wesen aber, das reine, moralische, gute, positive Wesen der Menschen verwirklichte und stellte er dar; er ist daher selbst ebenso unterschieden von uns wie unser moralisches Wesen von uns.

Der Mensch, wie er Gegenstand der Theologie ist, ist weder der wirkliche, noch der wahre Mensch. Der Mensch ist da nur eine abstracte Vorstellung; es werden nur die moralischen Bestimmungen desselben, und das Wesen desselben nur gefasst in die Vorstellung eines individuellen moralischen Wesens. Das Böse wird eben damit nur zu einem Negativen herabgesetzt, das nicht sein soll . . . Das Böse ist ein abstractes, ein vorgestelltes Böses.

Weltgeschichte.

Ich denke nur als ein durch die Geschichte erzogenes, verallgemeinertes, mit dem Ganzen, der Gattung, dem Geist der Weltgeschichte vereinigtes Subjekt; meine Gedanken haben ihren Anfang und Grund nicht unmittelbar in meiner besonderen Subjectivität, sondern sind Resultate; ihr Anfang und Grund ist der Anfang und Grund der Weltgeschichte selbst.

Entstehung des Schönen. Uebergang vom Triebe zur Erkenntniss.

Indem die Liebe erwacht, sondert sich die Seele, die vorher nur Trieb, Verlangen war, schon in Verlangen und Anschauung, erhebt sich der Trieb nach dem Objecte um des Objectes willen zugleich in die sichere Form der Anschauung, die aber zugleich ungetrennt gedacht werden muss von der Liebe. Der Gegenstand bestimmt sich aus einem Objecte des selbstsüchtigen Interesses zu einem schönen, indem er in der Anschauung des Subjectes

von ihm zugleich in der Anschauung seiner selbst verbleibt, und nur in dieser herrlichen Illumination, in diesem sich in Sichselbstspiegeln ist der Gegenstand Schönes. In der Begierde ist das Object selbst nur ein dunkles, sie unterscheidet nichts in ihm; erst in dem Lichte der freien Anschauung bekommt er Farben, wird er sichtbar und in diesem Sichtbarwerden schön. Schon die gemeine sinnliche Anschauung kann uns hiezu Beispiele liefern. Das Wasser gewährt uns einen schönen Anblick, wenn es auf der Spiegelfläche seiner sanften Wogen uns die es umgebenden Objecte, Bäume, Berge darstellt, abspiegelt; wir blicken in dem Wasser nicht bloss in es allein, sondern zugleich auf die Gegenstände zurück, die es abspiegelt. In dieser Reflexion des Wassers, in diesem Zurückspiegeln des Gegenstandes erzeugt es einen schönen Anblick; thue ich aber den Baum, der auf der Oberfläche des Wasserspiegels einen schönen Effect uns bereitet, in das Wasser selbst, so verliert sich der Gegenstand, der Schein und das Object des Scheines selbst, in der Begierde der Noth; der Baum wird verzehrt von dem Wasser, er verwelkt, verfault, löst sich auf. Der Schein des Baumes in dem Wasser geht jetzt nicht mehr zurück auf ihn selbst, so dass er Object sei, sondern ist Auflösung desselben in die Substanz des Wassers. Dasselbe zeigt sich an den eigentlich von Menschenhänden gemachten Spiegeln. Der Mensch sieht sich nicht in dem Spiegel, um gerade jetzt einen Fleck abzuputzen, dies oder das zu richten, um durch den Spiegel das Bild seiner selbst, seiner äusserlichen Gestalt perpetuirlich zu vergegenwärtigen. Die Nothwendigkeit des sich Spiegelns und die Spiegelsucht hat in dem Gefühle ihren Grund, dass das Object nur schön ist in der Reflexion auf sich selbst. Die Putzsucht, Eitelkeit beruht darauf, dass der Mensch sich selbst vorstellt die Vorstellung anderer Menschen von sich; er fühlt, dass Schönheit nur ist, wenn sie gesehen wird; in seiner Eitelkeit stellt er in sich selbst das Wesen der Schönheit dar, die nur darin besteht, dass das Object in dem Spiegeln seiner in dem Subject sich selbst abspiegelt. Das Wahre erscheint aber hier im Subject nur auf corrupte, fehlerhafte Weise, wie

denn alle Fehler, Leidenschaften, Erscheinungen der Wahrheit und des Wesens sind, aber in Corruptionen, indem die Corruption schon darin liegt, dass ein Objectives, welches nur als Objectives und in sich in seiner Wahrheit ist, in einem besonderen Subjecte zur Erscheinung kommt, wodurch es eben Fehler ist und wird. Jeder Fehler ist nichts anderes als Darstellung eines Allgemeinen, in sich Begründeten, an und in einem Subjecte, und wird dadurch Fehler, dass das Subject gleichsam ein Allgemeines in seiner Subjectivität verwirklichen will.*

Tod und Genuss.

Die Stoiker sagten, dass wir täglich sterben, an jedem Tage dem Tode zugehen; man muss dabei den Tod sich nur nicht wie ein Ziel vorstellen, dem man sich immer mehr nähert, als wäre er dem Wesen nach vom Leben getrennt, sondern man muss einen inwendigen, einen immanenten, einen im Leben selbst eingeschlossenen, wirklich gegenwärtigen Tod annehmen. Die Annäherung an den Tod muss man nur als Vollendung eines bereits Daseienden auffassen. Alles, was innerlich, im Geheimen, an sich da ist, muss in der Zeit auch besonders auftreten, und also der geheime, ins Leben verschmolzene und verwebte Tod für sich erscheinen, sich zeigen, seine Augen aufschlagen. Der Tod, der sinnliche, ist nur ein Erwachen des im Leben schon waltenden, aber noch schlafenden Todes; wie der Embryo im Schoosse der Mutter, ungetrennt von ihrem Leben, so schlummert sanft schon während des Lebens der Tod im Leben. Wie die Blume aus der Knospe, so bricht der Tod aus dem Leben hervor; wie der Künstler arbeitend an seinem Werke sich der Vollendung nähert, so und so nur nähert sich der Tod den Lebenden; der Tod selber ist ein Künstler, der im Leben arbeitet, und der erscheinende Tod ist nur das vollendete, das fertige und gelungene Werk.

Die Zeit wird genannt die Erscheinungsform der Einheit des Seins und Nichts; sie stellt aber selbst diese Wahrheit

* Das Bild vom Spiegel wiederholt sich kurz im „Wesen des Christenthums“ Kap. 1. (d. H.)

dar. Das Jetzt ist positiv, wie das Sein, das Jetzt ist ein Ist; unser ganzes Leben ist nur ein jetziges, ein augenblickliches; das ganze Leben ist nur eine Fortsetzung von Augenblicken; wir sind immer nur augenblicklich; ich bin jetzt, im nächsten Augenblicke vielleicht nimmer, und so durch das ganze Leben hindurch. Und am Ende des Lebens kann ich sagen: Ein Augenblick nur war mein Leben. Ich bin ein einzelnes, bestimmtes Wesen, mein Sein ist also auch nur einzelnes, bestimmtes, doch der Zeit nach jetziges; das Jetzt ist daher voller Ausdruck meines Seins oder der bestimmteste Ausdruck meines bestimmten Seins; nur dadurch, dass ich jetzt bin, bin ich gewiss, dass ich bin; denn als Einzelnes bin ich nur, indem ich jetzt bin; ebenso fühle ich nur dadurch, dass ich jetzt fühle; kein Jetzt — kein Gefühl. Man stellt die Zeit nur unter der Dimension der Länge, als eine Linie vor; allein der Augenblick als ein Begrenztes und ein Geschlossenes ist rund, wie der Tropfen, wie die Perle, und wie der Tropfen, aus der ebenen, gleichen, zusammenfliessenden Wassermasse herausgerissen, sich zur Kugelgestalt formt, so fühle ich nur dadurch, dass sich aus dem an sich gleichen und ununterbrochenen Laufe der Zeit ein Augenblick gleichsam absondert und zur geschlossenen Gestalt einer Kugel zusammenfliesst, auf dass in ihm das Gefühl sich spiegle und gleichsam einen geschlossenen, es ausfüllenden Raum fasse. Am bestimmtesten zeigt sich dies an den Gefühlen des Genusses. Der Genuss ist flüchtig, augenblicklich. Warum giebt es denn keinen fortdauernden Genuss? Weil ein fortdauernder, ununterbrochener Genuss kein Genuss und Gefühl mehr wäre. Gleichheit, Gleichmässigkeit, Ununterbrochenheit, Identität ist wesentliche Form oder Charakter des Allgemeinen, des Denkens, des Nicht-Fühlens. Wenn ich fühle, fühle ich immer mein ganzes Einzelsein. Auch in einem besonderen Gefühle, z. B. im Geschmacke, fühle ich immer mein ganzes Sein, nur in bestimmter Form und Weise; allein ich fühle eben nur dadurch, dass mein ganzes Sein gesammelt, getrieben und gedrängt ist in den einzelnen Punkt der Zeit, dass mein

ganzes Sein in einem Jetzt geeint, gegenwärtig und wirklich ist. Ein Blitz ist der Augenblick, der mein ganzes Sein in Brand steckt. Oder wie die Sonnenstrahlen nur brennen und erwärmen dadurch, dass sie gesammelt und zusammengedrängt werden, so fühle ich nur dadurch, bekomme ich nur dadurch Feuer und Wärme, dass mein ganzes Sein auf den Brennpunkt eines Augenblicks zusammengedrängt ist. Flüchtigkeit ist daher das Wesen des Gefühls. Aber mein Gefühl ist von meinem Sein, meinem Einzelsein ununterscheidbar; ich fühle oder ich bin, ist Eins; nur im Gefühle ist mein Sein enthalten. Die Zeit ist daher auch nicht getrennt von mir selbst; sie ist in meinem Inneren, sie ist die wesentliche Form meines eigenen Selbsts; und der Augenblick ist daher der volle Ausdruck meines Seins. Ganz positiv, das Jetzt ist ein Ja, im Gefühle bejahe ich mich, oder werde ich bejaht; denn ich bin ja nur fühlend, bin für mich, bin bewusst meiner, bin Selbst nur als fühlend; aber die sicherlichste, die gewisseste, die bestimmteste Form dieser Bejahung ist eben das Jetzt. Ich fühle, ich bin, ich bin bejaht, aber ich fühle jetzt, diesen Augenblick; dies ist also der gewisseste, positivste Ausdruck meines Seins. Allein was ist flüchtiger, vergänglicher, endlicher, nichtiger, als der Augenblick? Im Jetzt ist Sein und Nichts nicht getrennt, es ist, um nicht zu sein, der Augenblick ist nur als vergehender; indem er ist, ist er nicht. Was wäre denn zwischen dem Sein und dem Nichtsein des Augenblicks? Im Augenblicke kann ja nichts in der Mitte liegen zwischen Sein und Nichtsein, sonst wäre er ja nicht Augenblick; das ist eben der Augenblick, in dem Sein und Nichts — Eins ist.

Gedanken. 1834/5.

Der Glaube ist eben eine solche Wirklichkeit, in der Gott ist, wie irgend eine äussere Wirklichkeit in der Natur. In dem Glauben erkennen wir eine wesentliche Bestimmung Gottes.

Die Religion ist die Tonkunst des Geistes, die höhere Sprache der Empfindung.

Das Herz ist nichts als der Logos, der Fleisch geworden.

Das Herz ist der geistige Begattungstrieb.

Die Geschichte Gottes muss man nicht als Historiker, sondern als Metaphysiker denken. Das sei dir gesagt, lieber Daumer!

Der Sinn ist die Phantasie der Vernunft.

Das Allgemeine versteckt sich zum Zeitvertreib hinter das Einzelne: dieses ist die Lust, die es, bei scheinbarem Selbstverlust, an sich selbst hat.

Die Hegel'sche Logik mit ihren Distinctionen ist ein philosophisches Sprachlexikon, eine Purganz des Verstandes. Gott mag auch ein Metaphysiker sein, da er nach Platon ein Geometer war.

In der Vergleichung mit der Dicht- und Tonkunst lässt sich das Wesen der Philosophie anschaulich machen. Von der beschränkten, sich einengenden, und das Eingeengte und Beschränkte sich unbeschränkt ergehen lassenden Form der Idylle bis zur Tragödie, von einem Walzer, einem Schnaderhüpferl, einem Liede, bis zur Symphonie eines Beethoven. — Das Schnaderhüpferl hat wohl auch sein Recht, seine Stelle, wie die beschränkte, im engen Hauswesen der empirischen Psychologie und Anthropologie sich sistirende Philosophie. Wie die eigentliche Philosophie aber ist dem zahllosen Haufen eine Shakespeare'sche Tragödie, ein Oratorium, begreiflicherweise etwas, was ihn anwidert, ein Gemachtes, nur Künstliches, oder gar ein Nichtiges, Unwahres, was ihn zu studiren ekelt.

Plebs, du giebst doch zu, dass zu einer Ode schon Klopstocks Schwung erfordert wird, noch mehr zum Fühlen und Fassen einer Tragödie, dennoch aber ein Hans Sachs oder ein Bauernstück von Voss so etwas nicht erfordert; dass dagegen die Tragödie, die höhere Poesie, die Unendliches

zum Inhalt hat, die eigentliche, die wahre ist. Auch zur Philosophie wird Schwung erfordert, Begeisterung, Enthusiasmus; Ekstasis ist ihr Anfang; wer ihrer unfähig, unfähig der Philosophie.

Der Bauer begreift keine Ode von Klopstock, keine Tragödie von Shakespeare; der gelehrte Bauer und Handwerksmann keine Philosophie. Aber du hilfst dir damit, Sophist: die Poesie ist eben Kunst, die Philosophie soll einfache Wahrheit enthalten. Der Inhalt der Kunst ist ebenso allgemein, wie der der Philosophie; die Form, die die Philosophie als System hat, ihr ebenso nothwendig wie der Dichtkunst die ihrige. Und eben die Einfachheit, die wahre, ist es, die dem Plebs die Philosophie unbegreiflich macht. Der Bauer fühlt und begreift den Voss, weil die Gegenstände im Kreise seiner Vorstellung bleiben.

Wir sind nur so lange mit dem Leben unversöhnt, als wir es als einen Schuldner betrachten, der unsere Forderung nicht befriedigt hat, als wir noch etwas in ihm suchen, was wir in uns selbst vermissen. Hat es uns aber die Erfüllung der theuersten, letzten Wünsche nicht gewährt, hat es uns das Einzige genommen, was wir uns von ihm als die letzte Gnade ausbaten, so versöhnen wir uns eben dadurch mit ihm, dass wir nichts mehr von ihm wünschen und verlangen.

Es ist schwach, thöricht, durch Büssungen und Entsagungen einen begangenen Fehler gutmachen zu wollen. Man macht den Fehler nur dadurch noch schlimmer, als er in der That war; denn durch die Entsagung erneuert man fortwährend sein Andenken, feiert man ihm zu Ehren im eigentlichen Sinne Gedächtnissfeste. Die wahre Busse ist: man vergisst ihn und beginnt, als wäre nichts vorgefallen, von Neuem mit frischem Lebensmuth sein Tagewerk. Sich durch die Busse von dem Genusse und der Arbeit des Lebens abhalten lassen, das heisst, aus einem Fehler, der an sich ein Nichts war, ein bedeutungsvolles Etwas machen, ihn bewahren — nicht vernichten. Nicht

durch den Fehler, durch die Busse nehmen wir uns das Recht des Genusses. Die Busse entzieht uns, der Genuss giebt uns dem Menschen. Und wahr, gut ist nur, was uns dem Leben giebt, d. h. dem Genusse der Wahrheit und Wirklichkeit. („Nov. oder Dez. 1834.“)

Die erste Existenz des Menschen ist der Blick, in dem zwei Menschen in Liebe zu einander entbrennen: das ist der erste Funke seines Lebens; — die zweite Existenz des Menschen ist ein Druck, er kommt aus dem Aether der reinen Liebe der Erde immer näher. Der Wohllust verdankt der Mensch sein Dasein, die Wohllust ist selbst seine Seele — das Gefühl der Befriedigung, der Vollendung, der Aufhebung des Unterschiedes — die Geschlechtseinheit ist die Seele . . . Der Mensch will noch einmal guter Dinge sein und sich sein Dasein recht wohl schmecken lassen, ehe er ein Anderes an seine Stelle setzt. Daher die Wohllust. Und der Mensch will nicht auf die Welt kommen, ohne dass er für die Sorge, die er ihr macht, zum Voraus eine Wohlthat erwiesen hat. Freilich geschah es wider sein Wissen und Wollen. („Okt. 1834.“)

Das sog. Entstehen und Vergehen eines philosophischen Systems stellen sich die rohen Empiristen vor etwa nach Analogie dem Entstehen und Vergehen der Insel Julia oder Nerita, die im Juli 1831 erschien und den 12. Januar 1832 wieder unter den Wogen verschwand. Leider — so wenig passt auch dieses rohsinnliche Beispiel — kam aber diese vulkanische Insel 1833 wieder zum Vorschein.

Der Instinct ist nichts Anderes als der schlechthin bestimmte, auf Einen Zweck nur gerichtete, mit dem Lebensbedürfniss identische, darum untrügliche Verstand. Der Vogel baut zur Brutzeit ein künstliches Nest, dessen Bau unsere Bewunderung erregt. Aber zu einer anderen Zeit oder unabhängig von diesem Zwecke vermag er es nicht. Die Begierde, wenn wir diese als den allgemeinsten Ausdruck des Lebensbedürfnisses setzen, — die den menschlichen Verstand verdunkelt, ist das Licht des thierischen. Der Vogel wählt

den passenden Stoff für sein Nest; er unterscheidet, aber auch diese Unterscheidung ist eine schlechterdings bestimmte. Der Instinct ist ein schlechthin praktischer Verstand.

Es giebt nur eine wahre vernünftige Religion: es ist die Lebensfreude, der durch nichts sich unterbrechen lassende Genuss des Positiven im Leben.

Man muss auch in der Philosophie von Unten anfangen, von der Pike auf dienen, nicht als ein Prinz geboren werden und schon in der Windel Major, Oberst oder General sein wollen.

Der *Deus Crepitus* bei den Römern und Aegyptern. Auch der Gott der Pietisten ist ein Stossseufzer.*

Die Geten glaubten nach Herodot an Unsterblichkeit — und waren deshalb tapfer. Es fehlte ihnen die Geschichte.

Die sog. unbegreiflichen Rathschlüsse Gottes sind in der That nichts als die hypostasirten Perplexitäten, in die sich das Subject verwickelt hat in Folge seiner Principien, die es aber, ungeachtet es alle, auch die nächsten Consequenzen in die Irre führen, nicht aufgeben will.

Es giebt Dinge, über die man nicht hinausgehen kann, ohne unter sie herunter zu kommen — ein solches Ding ist die Vernunft.

Die wahre Grenze, das Positive meiner Natur, ist die Zufriedenheit mit sich selbst, die Genügsamkeit an sich selbst, die Kant als das Ding an sich, als unerkennbar, nicht für uns seiend, abweist. Darnach ist das Erste nicht die Einsicht in die Unmöglichkeit der Erkenntniss, sondern eine Indifferenz, ein Phlegma — ein sich wohl und behaglich Fühlen innerhalb der Grenze.

Das Denken ist mehr werth als das Ding an sich. Von der anderen Seite heisst es: Beschränke Dich aufs Praktische! Sei gut!

---

* „*Crepitus*“ ist Gott Berster, d. i. der Wunsch des Bedrückten. Der Gott ist die Erfüllung, wie *Lucina* die Entbinderin, die ans Licht führt

Aus den Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie.

Erlangen 1835.

Die Macht der Idee.

Es sind nur die hohen Festtage im Leben, wo der Mensch Vortreffliches producirt; es sind nur die glücklichen oder vielmehr seligen Tage, Stunden oder Augenblicke, wo er alle persönlichen Angelegenheiten beseitigt hat, wo er ledig ist aller subjectiven, ihn an sein individuelles, eingeschränktes Dasein erinnernden Beschwerungen von Innen und Aussen, wo keine Sorge, keine Leidenschaft ihn zerstreut, wo seine Seele so lauter, so klar und fleckenlos ist, wie der wolkenlose Himmel. Aber warum sind es nur die hohen Festtage im Leben, wo der Mensch produciren kann? Warum kann er es nicht an jedem gemeinen Werktage? Warum nicht in jeder Stimmung? Warum gehören dazu besondere günstige Bedingungen? Nur darum, weil der Mensch, der producirt, die sich selbst producirende Idee ist, und die Idee nur da wirken und schaffen, Mensch gleichsam werden kann, wo der Mensch ihr Platz gemacht, wo er sich alles aus dem Kopfe geschlagen hat, was ihr im Wege stehen und ihr den Durchgang durch ihn erschweren könnte. Wären die geistigen Werke des Menschen — es ist natürlich hier von den grossen, unsterblichen Geisteswerken die Rede — wirklich nur subjectiven Ursprungs, ach! wie bestialisch — glücklich wären dann die Menschen! In welchem leichten ununterbrochenen Flusse ginge dann die geistige Production von Statten; welcher Schmerzen, welcher Opfer wäre der Denker wie der Künstler überhoben! denn Subjecte sind wir immer; sie hinge bloss von unserem Willen, unserem Fleisse ab. Aber wie wir in

materieller Hinsicht keine Nürnberger Dukatenmacher sind, sondern sauer der Erde ihr Metall abgewinnen müssen, abhängen von einer fremden Macht ausser uns, so sind wir auch im Geistigen keine Dukatenmacher, nur dass wir hier von einer Macht in uns abhängen.

Giordano Bruno und Campanella über die höchsten Principien.

„Die Intelligenz ist eine gewisse göttliche Kraft, allen Dingen eingepflanzt, vermöge deren sie Alles verstehen, empfinden und in irgend einer Weise erkennen. In allen, auch den geringsten, ist Erkenntniss, obgleich wir in einigen die Intelligenz, wegen des Mangels an Organen, nicht thätig erblicken". (Giordano Bruno.)

Alles ist der Substanz nach Eins, sagt Giordano Bruno; die geistige und körperliche Substanz, obwohl verschieden, reduciren sich doch zuletzt auf Ein Sein und Eine Wurzel. Die Materie ist nicht ausgeschlossen von den unkörperlichen Dingen, und der Geist nicht von den materiellen. Nein! der Geist findet sich vielmehr in allen Dingen; jedes Ding, sei es auch noch so gering, hat etwas Geistiges in sich, alle Dinge sind belebt und beseelt, wenn auch nicht der That, der Erscheinung, so doch dem Wesen nach.

Die Welt, sagt Campanella, ist ganz Sinn, Leben, Seele, alle ihre Theile empfinden und erfreuen sich des gemeinsamen Lebens. Können, Wissen, Lieben oder Wollen (zuerst die *Potentia*, das Daseinkönnen, dann die *Sapientia* oder Intelligenz, zuletzt der *Amor*, das Verlangen) ist das Wesen aller Dinge; denn Alles was ist, kann sein, will und weiss, dass es ist. Was nicht weiss, was ihm zuträglich oder verderblich ist, kann nicht existiren. Selbst die Pflanze unterscheidet die assimilirbaren Stoffe von den unbrauchbaren, den auszuscheidenden; selbst der Knochen fühlt, denn er ernährt sich und wächst. Keine Ernährung ist aber möglich ohne Wahrnehmung, ohne Empfindung der passenden Nahrungs-

mittel; ja selbst die härtesten Dinge, die Steine, sind nicht ganz empfindungslos.*

So schreibt der Italiener allen Dingen Seele, allen Objecten Subjectivität zu. Er kennt keinen Unterschied zwischen sich und dem Object,** keinen Gegensatz zwischen Mensch und Natur, zwischen Geist und Materie: er lebt und webt nur im Gedanken der Einheit. Und er bleibt nicht nur bei dem Allgemeinen dieses Gedankens stehen: er führt die Identität des Geistes und der Materie, der Vernunft und Sinnlichkeit, bis ins Specielle durch.

Es giebt nicht, sagt Campanella, eine vernünftige, eine zürnende und eine begehrende Seele: es giebt nur Eine Seele; die sinnliche Begierde ist nicht unvernünftig oder der Vernunft entgegengesetzt, denn sie hat einen vernünftigen Zweck, die Erzeugung, und wird durch den Anblick der Schönheit erweckt; aber die Wahrnehmung der Schönheit ist eine Sache der Vernunft. Ebensowenig ist der Sinn der Vernunft entgegengesetzt: der Sinn ist vielmehr Weisheit oder ein Funke der göttlichen Weisheit. Nur das sinnliche Wissen ist gewisses, zweifelloses Wissen. Der Sinn braucht keinen Beweis, er ist selbst der Beweis. Der Sinn ist das vorzüglichste Licht, nur er klärt alle Dunkelheiten und Zweifel auf. Niemand fragt, disputirt und räsonnirt jetzt noch darüber, ob es eine neue Welt giebt, nachdem sie von Columbus entdeckt worden.

---

* Der Glaube des Volkes an Nixen, Feen, Kobolde u. dgl., die ganze ehrbare Märchenwelt des Volkes ist nicht ein abergläubisches, sondern tiefes Naturgefühl von der Alleinheit und Allgegenwart des Geistes, das darin kindlich ist, dass es den Geist der Natur in der Gestalt und Bestimmtheit der Persönlichkeiten fasst.

** Gleichwohl sagt Campanella, dass alle Irrthümer davon herrühren, dass wir die Dinge so denken, wie wir sind. Aber wie dies zu verstehen, ergiebt sich sogleich aus dem folgenden Beispiel: „Wir glauben, die Winde sehen nichts, weil sie nicht Augen haben wie wir." *De Sensu rerum et Magia*, II. c. 21.

Der pantheistische Geist der neueren Zeit.

Der negativ-religiöse Geist, der einen ausser- oder vielmehr gegenweltlichen Gott zu seiner Basis hatte und daher auch ein ausserweltliches, ein betendes und fastendes, sich kasteiendes, von der Wirklichkeit abgezogenes, kloster-geistliches Leben als das gottselige Leben, d. h. als das Muster des wahren Lebens ansah, betraehtete die Welt nur als eine Station auf der Fahrt des Lebens. Wie kann man aber da Städte bauen, den Boden veredeln, Bäume pflanzen, wo man sich nicht zu Hause findet und festen Fuss fassen will? Eine ganz andere Anschauung der Welt, eine andere Bedeutung des Lebens, als es, wenn auch nicht in den Augen, doeh im Sinne des negativen Christen hatte, war daher vonnöthen, um alle jene grossen Entdeekungen und Erfindungen der neueren Zeit hervorzubringen. Wie hätte man solche grossen Unternehmungen beginnen, solehe rastlose Thätigkeit entwickeln, solche schwere Opfer bringen können, um solch' geringen Preis, wie ihn die Welt in jener Anschauung hatte? Und diese neue Bedeutung des Lebens war die Bedeutung desselben als Selbstzweck. Die Welt wurde als göttlich und unendlich, sie wurde nicht mehr als eine transeunte, sondern als eine immanente Wirkung Gottes angeschaut — eine Anschauung, die es nothwendig mit sich brachte, dass nun auch die Materie — als die allgemeine sinnliche Basis der Welt — eine wesentlieh von ihrer früheren Stellung verschiedene Bedeutung erhielt. Der Geist des früheren Christenthums war — betrachtet in und nach seinem Wesen — ein abstract un- und übersinnlicher Geist. Der metaphysische Ausdruek dieses Geistes war unter anderem hauptsächlieh die Lehre von der Sehöpfung der Welt aus Niehts. Gott schuf die Welt aus Nichts, nicht aus einer vorhandenen Materie, und dieses Niehts war das Nichts der Materie. Der praktisehe Nihilismus des materiellen Lebens, der auf mannigfaltige Weise in der Periode des negativen Christenthums zum Vorscheine kommt, war nur ein Ausfluss oder die Verwirkliehung jener metaphysischen Ansieht, gleiehwie die Metaphysik der Scholastiker mit ihren abgezogenen Universalien

aufs Innerste mit jenem abstract-unsinnlichen Geiste des Christenthums zusammenhing.

Mit der veränderten Anschauung von der Welt erhob sich daher jetzt auch die Materie wieder aus dem Staube, in dem sie unter den Folianten der Mystiker und Scholastiker des Mittelalters begraben lag; aus dem elenden Knochenskelette, das sie ihnen war und ihnen nur das *Memento mori* vergegenwärtigte, entstand zur Verwunderung und zum Entzücken der Menschheit eine Göttergestalt in Fleisch und Blut, d. h. in bildlosen Ausdrücken: Die Materie wurde in ihrer Substanzialität und Realität, sie wurde nicht als von Gott negirt, sondern von ihm bejaht, nicht als von ihm durch seinen grundlosen Willen geschaffen, sondern als in ihm begründet angeschaut. Die grossen Fortschritte der Erfindungen im Gebiete der Mathematik, Physik und Astronomie, die uns sogleich am Eingang der neueren Zeit in Erstaunen setzen, lassen sich nur dadurch genügend erklären, dass man erkennt, wie die Materie und hiemit auch der Raum, der die allgemeine Form aller Materialität, und mit der Zeit die Basis oder das Medium der Mathematik ist, als ein reales, wesenhaftes Object sich im Geiste der Menschheit fixirte, und so der von der Materie abgezogene und abstrahirende, sie nur als Nichtiges setzende Menschengeist, der daher auch in dieser Ein- und Abgezogenheit nicht fähig war, sogenannte reale Wissenschaft zu erzeugen, sich mit dem Weltgeiste der schaffenden Naturvernunft, die in Maass, Gewicht und Zahl Alles gesetzt hat, wieder versöhnte, und so eine die Realität selbst bestimmende und umwandelnde Macht wurde. Δός μοι ποῦ στῶ καὶ κινήσω τὴν γῆν: „Gieb mir wo ich stehe, und ich werde die Erde bewegen," sagte Archimedes. Die Männer, die sich im Mittelalter mit Erfolg auf Chemie und Mechanik legten, wie der englische Mönch Roger Baco, Gerbert, nachheriger Papst Sylvester II., galten wegen der ihre Zeit befremdenden Wirkungen für Zauberer, die mit bösen Geistern im Bunde standen. Dieser böse Geist, diese dem Mittelalter unbekannte, dunkle Macht war aber nichts Anderes als die materielle Macht, die Macht, der Geist der Natur, mit

dem sich jetzt wieder der Mensch verbündete, und in dem er das δός μοι ποῦ στῶ des Archimedes und damit das Mittel fand, die Erde, die dem Menschengeiste in früherer Zeit eine unbewegliche, nnüberwindliche Masse war, in Bewegung und gleichsam in Fluss zu bringen. Die Entdeckung, dass die Erde um die Sonne kreist, war vor Allem der grosse, kühne Schritt, durch den sich der menschliche Geist in Freiheit setzte, die Fesseln seiner bisherigen Denkart und Anschauungsweise der Welt zerbrach, sich mit Adlerflug zur Anschaunng der weltbeherrschenden himmlischen Mächte und Gesetze erhob, und dadurch sich die Herrschaft über Erde und Materie überhaupt erwarb.

Es war daher eine nothwendige Folge, dass, wie wir bei Descartes sehen werden, die mathematische und materielle Anschauung überhaupt in den ersten Jahrhunderten der neueren Zeit bis auf Leibniz, ja zum Theil noch selbst in diesem, und noch in Kant, die allgemeine, die Geister beherrschende Anschauung wurde; dass ferner Gott nicht mehr als ein fernes, jenseitiges, sondern als ein unmittelbar präsentes Wesen, und der Raum selbst als die unendliche Gegenwart Gottes erfasst wurde. So nennt der berühmte Mathematiker Newton, dessen Erfindungen die allgemeinen wurden, den man für den mathematischen und physikalischen Genius ansah, den Raum das *Sensorium Dei*, das Wahrnehmungs-Organ Gottes, indem er in seiner Optik, *Quaest.* 26 sagt: dass das allgegenwärtige Wesen im unendlichen Raume, gleichsam seinem Wahrnehmungs-Organe, die Dinge selbst innerlich anschaut und als gegenwärtiges sie in sich erfasst — eine Behauptung, die Leibniz dann anfocht und darüber mit dem Engländer Clarke, einem Freunde und Anhänger Newton's, der den unendlichen Raum eine *propriété de Dieu* nennt, in Streit gerieth. Das Wort Sensorium ist, so viel als das griechische αἰσθητήριον, das *Organon sensationis*. So beherrschte auch den englischen, mehr mystischen als philosophischen Metaphysiker, den Henry More, der Begriff der Ausdehnung als eine absolute Macht. Er unterscheidet sie zwar scharf von der Materie als ein unterschiedenes Wesen, aber die Ausdehnung ist doch der abstracteste, übersinnlichste Be-

griff der Materie, sie ist die letzte, dem Geiste nächste Form, oder Attribut der Materie; daher sie auch für Descartes, wie wir später sehen werden, die letzte Eigenschaft ist, von der wir nicht mehr abstrahiren können, ohne die Materie aus dem Gesichte zu verlieren, und deshalb von ihm zur einzigen, wesentlichen Bestimmung der Materie gemacht wird. Von dieser Ausdehnung sagt nun More: „Jenes unbewegliche Ausgedehnte, von dem gezeigt wurde, dass es von der beweglichen Materie verschieden sei, ist nichts Imaginäres, sondern mindestens Real, wo nicht Göttlich". Ja diese Ausdehnung hat so seinen Geist fascinirt, dass er selbst sagt: Jeder Geist ist ausgedehnt, unter welcher Ausdehnung er natürlich nicht eine sinnliche, theilbare, bestimmte Ausdehnung, d. i. Grösse verstand. Aber diese Ausdehnung ist doch nichts anderes als die Materie, wie sie zwar nicht in Fleisch und Blut, aber als ein Gespenst im Kopfe des englischen Metaphysikers herumspukt. So ist es der Hauptpunkt in der Baconischen „Restauration der Wissenschaft", die er lediglich von der wahren, auf Erfahrung gegründeten Naturphilosophie abhängig macht, dass man nicht abstracte, übersinnliche, sondern selbst materielle Principien zum Princip der Natur nehmen muss. Daher er auch den Principien der Atomisten, die untheilbare Körperchen von bestimmter Grösse und Gestalt bei ihrer Anschauung zu Grunde legen, den Vorzug vor den Aristotelischen gab, was dieser in die Materie versenkte, die Dinge in ihrer concreten materiellen Einheit zu erfassen bestrebte Geist dadurch besonders zeigt, dass er die Materie des Aristoteles, als eine Materie ohne Form und Bewegung, für eine Fiction erklärt, und dazu geltend macht, dass man die ursprüngliche Materie mit der Form und Bewegung in ursprünglicher Einheit denken müsse, sie wohl unterscheiden, aber nicht trennen dürfe. Bacon setzte daher auch die allgemeinen Gesetze und Formen, nicht das Besondere, als das wesentliche Object der Naturphilosophie, aber solche Formen, die wesentlich materiell-bestimmt sind. So war es auch im innersten Zusammenhange mit diesem Geiste, wenn Bacon und Andere der Wissenschaft wesentlich

materielle Zwecke als eine nothwendige Aufgabe stellen wollten.

Spinoza: Gott als Naturseele.

Spinoza erkannte Gott in Bestimmungen der Natur, oder den Geist in der Form der Natur. Das lautet paradox: Der Geist in der Form der Natur! Wie kann der Geist, der Geist in der Form der Natur sein? Was soll das bedeuten; heisst das nicht ebensoviel, als eine Pflanze in Form des Wassers, oder Licht in Form der Finsterniss? Kann man so Entgegengesetztes zusammenreimen? Milder wird es schon erscheinen, wenn ich sage: Gott oder Geist in der Form der Seele, oder als Seele. Die Natur in ihrer Wahrheit, d. h. in der Vernunft geschaut, oder die Natur, wie sie Gegenstand nur der Vernunft ist, ist nichts als durchaus lautere Seele. Die Natur ist der Geist überhaupt als Seele, oder in der Form der Seele. Der Mensch unterscheidet sich nur durch sein Bewusstsein als persönlicher von der Natur. Seine Seele ist nicht unterschieden als Seele von der Natur, wie wir denn täglich im Schlafe aus dem Bewusstsein in die blosse Seele zurückkehren. Dass allerdings die Seele der Menschheit, inwiefern sie Seele eines bewussten Geistes ist, also auch im Schlafe noch durch bewusstes Denken bestimmt ist, und insofern wohl unterschieden ist von der Natur, ist nur zu erwähnen, gehört aber weiter nicht hierher. Was ist aber die Seele? Die Substanz ihres Körpers, das Wesen des Körpers, in dem alle seine Theile nicht getrennt, unterschieden, nicht selbständig sind, wie das Auge, die Eva des Geistes uns dies zu glauben verführt, sondern alle zugleich beisammen ein göttliches Leben sind; in der die Theile als besondere, selbständige aufgehoben, verschwunden sind. Der Körper stirbt daher nur deswegen, weil er eine Seele hat, seine Substanz die Seele ist, d. h. weil er an sich, dem Wesen nach, schon vor dem sinnlichen Tode gestorben, idealiter, geistig auf unsichtbare Weise vergangen ist, mit anderen Worten, weil in der Seele das, was man eigentlich Materie, Körper nennt, Theilbarkeit, selbständige Tren-

nung der Theile, das Aussereinandersein, aufgegeben ist. Was ist nun aber die Pflanze? Ist das etwa ein materielles, todtes Ding? Sie ist lauter Leben! Was ist sie? Substanz. Die materiellen, sinnlichen, unterschiedenen Theile sind nur Ein Sein, Ein Leben, machen zumal, zusammen, nur Ein Wesen aus. Ganz ist die Pflanze Leben, ganz Wesen, ganz Seele, nicht hier oder da. Und die Substanz dieser Theile, dieser sichtbaren Materie ist eben das, was sie zum innigen Leben, zur Pflanze macht, ist die Natur der Pflanze, ist ihre Seele. Das Wesen der Pflanze ist Pflanze zu sein, ihrer Substanz nach sind die Theile nicht ausser einander, nicht materiell; diese Substanz aber ist eben die Seele, die Pflanze ist Seele. Die Seele ist aber auch Geist, nur noch der einfache, der nicht im Wissen und Bewusstsein getrennte und unterschiedene, der noch nicht sich selbst Gegenstand seiende, sich ausser der Materie setzende Geist; sie ist selbst nichts als lautere, reine, geistige Natur.

So ist, im Sinne Spinoza's, Gott selbst lautere Wesenseinheit, reine Natur, nichts als Seele.

Spinoza und der Sensualismus.

So entgegengesetzt auch der praktische, die Spekulation verschmähende Realismus in den Systemen des sog. Sensualismus und Materialismus der Engländer und Franzosen dem Geiste des ganzen Spinoza ist, so haben sie doch ihren letzten Grund in jener Anschauung von der Materie, die Spinoza als Metaphysiker in dem berüchtigten Satze aussprach: Die Materie ist ein Attribut Gottes. Es war nothwendig, dass in dem Charakter der Engländer und Franzosen, ohne dass sie selbst sich natürlich dieses Grundes bewusst waren, jene metaphysische Bedeutung der Materie sinnliche Bedeutung und Gestalt annahm, dass die Materie für sich selbst, nicht als Attribut Gottes, sondern als selbständiges Subject das oberste und wesenhafteste Object und Princip ihres Denkens und Lebens wurde; es war eine nothwendige und insofern nicht zu beklagende Folge, dass die Materie, und zwar nicht

blos *in abstracto*, wie z. B. durch Hobbes bei den Engländern, sondern *in concreto* die sinnliche Materie zum Kriterium der Wirklichkeit selbst erhoben wurde; dass nur, was materiell, was sinnlich und sinnfällig, für wahr und wirklich, was nicht materiell, für unwirklich galt. Der oberflächliche, alle Metaphysik und Spekulation verlachende Verstand eines Voltaire, der übrigens seine grossen Verdienste hat, sammt dem grossen Beifall und Anhang, den er in ganz Europa fand, war hiervon ein unausbleibliches Phänomen; denn wenn das Sinnliche als solches, folglich das Handgreifliche, das Augenscheinliche, zum Kriterium der Realität erhoben wird, was hat das tiefere Denken noch für eine Bedeutung?

Voltaire machte sich lustig über den Pantheismus des Spinoza als eines metaphysischen Träumers. Er sah nicht ein — und Keiner sieht es ein, wenn er nicht die Erscheinungen in ihrem grossen Zusammenhang betrachtet — dass er eigentlich nur ein Kind des nämlichen Geistes, der sich in Spinoza ein reelleres Dasein gab als in ihm, und zwar ein recht loses, ungezogenes, ausgelassenes Kind war, das sich deswegen selbständig dünkt, weil es zu kurzsichtig ist, um seinen Vater zu erkennen. Ja, es fragt sich, ob wir ihm die Ehre der Kindschaft lassen können, wenn wir näher auf seine und seines Gleichen Abstammung eingehen.

Die Materie war die Mutter des Spinoza, den sie nach der Vereinigung mit dem denkenden Geiste aus ihrem geheimnissvollen Schoosse gebar; denn die Materie ist mit dem Denken nur Attribut der Substanz. Aber Voltaire hatte nur die Mutter mit dem Spinoza gemein; er war eine Frucht der Lust. Der Vater war nicht der wahre, rechtmässige Vater, sondern der gemeine Menschenverstand. Die Materie, die bei Spinoza die Frucht des tiefsten Denkens war, die er daher auch nur als eine Species fasste, und auf eine höhere Gattung reducirte, wurde bei Voltaire und den französischen Materialisten in dem Maasse Gegenstand ihrer Anschauung, dass sie sich ganz und gar in sie vergafften, sie für ein Wesen hielten, das gar nicht im Verhältnisse der Art zu einem höheren Gattungs-Begriffe stände.

Schelling und Hegel.

Schelling forderte als Bedingung seiner Philosophie eine unmittelbare Naturgabe, den Sinn, die intellectuelle Anschauung; wer das Absolute nicht erblickt, nicht sieht, dem kann ich nicht helfen, der mag sich weiter begeben! Das war hart. Aber man konnte sich darüber noch beruhigen und trösten; fehlt es mir am Sinn: nun gut, so kann ich nichts dafür. Alle Menschen können nicht Neujahrsnachtkinder sein. Ist die Philosophie ein Geschenk des Glückes, der Philosoph ein Philosoph von Gottes Gnaden, so wird sie ohne eigenes Verdienst und Arbeit erworben, aber auch ohne besondere Gemüthsschmerzen entbehrt. Sie ist ein individuelles Gut. Aber die Forderung des Denkens stösst den Menschen aus dem Paradiese der Einfalt, oder wenn man lieber will, dem vornehmthuenden Dünkel der intellectuellen Anschauung, wo man dem absoluten Wesen vertraulich in die Augen guckt wie Einem seines Gleichen, in eine Welt unendlicher Noth, aber auch unendlicher Kraft und Thätigkeit, verweist den Menschen auf sich selbst. Sie ist die Forderung des consequenten, mit eiserner Strenge durchgeführt und geltend gemachten Idealismus, des Inhaltes, dass die Wahrheit dem Geist kein Unmittelbares, kein Positives, Gegebenes, sondern nur durch Selbstthätigkeit Vermitteltes und Hervorgebrachtes ist. Schelling erhob sich auf den Pfauenaugen der ästhetischen Anschauung empor zu dem Gipfel der Philosophie und des Ruhmes. Schön ist seine Darstellung, schön wie eine Braut, die eben zum Altare geführt wird; Anschauung die subjective Bedingung der Philosophie; Aesthetik, als der höchste Gipfel der Philosophie, die absolute Thätigkeit — die Synthesis der bewussten und bewusstlosen Intelligenz. So sehr die Forderung der intellectuellen Anschauung bei Vielen Anstoss erregte, so lag sie doch wie die Bedeutung, die dem Aesthetischen gegeben wurde, ganz im Sinne der Zeit. Jacobi schon macht das Gefühl, die unmittelbare Ueberzeugung, den Sinn, mit anderen Worten die intellectuelle Anschauung, zum Organ des Absoluten. Kant schob allen Inhalt, alles Positive der Anschauung in

den Sack, und erklärte das Denken, im Widerspruche mit seiner Erkenntniss der Kategorien als immanenter Bestimmungen, für leer, als könnte das Denken denken, wenn es nicht sich selbst bestimmende und erfüllende Kraft wäre, als könnte eine leere Kraft wirken, thätige Kraft sein. Selbst der entschieden idealistische Denker Fichte macht die intellectuelle Anschauung zur subjectiven Bedingung, wenigstens des Anfanges seiner Philosophie. So arbeiteten die Philosophen den Poeten alle Realität in die Hände. Die Zeit, wo der denkende Geist selbst von sich alle Realität in die Anschauung verwies, war es daher, wo sich alle Kraft der ganzen Menschheit in die Poesie versenkte und concentriren konnte und in ihr Heil und Ruhe fand. Nur diese Zeit konnte einen Goethe und Schiller hervorbringen. Die Kunst war das *Etre suprême*. Schiller stellte die ästhetische Bildung als die wahre Bildung hin. Im Zusammenhang mit dieser Zeit ist die Bedeutung zu erkennen, die Schelling in der Philosophie der Kunst giebt, der leichte Eingang zu Beifall und Ruhm, die Schelling bei den jungen Geistern so schnell fand. Was Wunder, wenn das ästhetische Gefühl, die Anschauung, das Prädominirende wurde, das Interesse am Gedanken, der Sinn für das ernste Denken zurückstand. Hegel trat darum in absoluten Gegensatz mit seiner Zeit mit dem kategorischen Imperative: Denkt! nur im Denken ist die Wahrheit in ihrer wahren Gestalt zu finden! Die Forderung zu denken war den Leuten ein wahres *Memento mori*. Sie erschraken und entsetzten sich vor ihm, als wäre er der Sensenmann. Selbst jetzt haben sie sich noch nicht erholt; als ein Knochengerippe schwebt der „Begriff“ noch immer vor ihrer Phantasie. Sie haben keine anderen Namen für ihn, als: todt, dürr, abstract, scholastisch. Worte, die trivial und nichtssagend sind in Bezug auf die Philosophie; denn jede Philosophie, die auftritt, muss neue Begriffe unterscheiden, die zunächst als scholastische Distinctionen erscheinen; jede neue Philosophie, abgesehen davon, dass die Philosophie an und für sich insofern abstract ist, als die Abstraction ein unerlässliches Moment der

Erkenntniss bildet, ist abstract, denn sie geht über das hinaus, was bereits bekannt, ausgemacht, in die Anschauung übergegangen ist. *Mundus vult decipi.* Die Welt wird nur durch den Schein für das Wesen einer Sache gewonnen. Aber so einfach, schlicht und anspruchslos Hegel im Leben war, so resignirt war er auch als Schriftsteller. Es ist ihm um nichts, als um die Sache zu thun. Seine Sprache ist die Sprache der Wahrheit und Nothwendigkeit; sie ist nicht reizend und lockend, aber voll Energie; nicht milde und weich wie Speckstein, sondern hart, granitkörnig.

Spinoza und Herbart.

1836.

In seiner neuesten Schrift über die Freiheit* kann Herbart nicht genug darüber sich verwundern, dass Lessing und Goethe „Gönner" Spinoza's waren, dass Jacobi „ihn mit grossem Respect behandeln, Schleiermacher gar ihn mit Plato in nähere Verbindung bringen konnte." Nach ihm ist die Ethik des Spinoza, „offen gesagt: — unter der Kritik. Von dem sittlichen Bedürfniss, wodurch Kant zu seiner Freiheitslehre getrieben wurde, möchte schwerlich eine Spur in seinen Schriften zu finden sein." Es fehlte dem Spinoza „moralische Wärme und Würde!" Er sieht daher die Anerkennung des Spinoza „als eine der seltsamsten Verblendungen eines vielfach verblendeten Zeitalters an." Die allein richtig, d. h. so wie Herbart Schenden waren — man denke nur — der Jurist Henrici und der Theologe Stäudlin, welcher behauptet: „dass Spinoza alle sittlichen Ideen, Urtheile und Gefühle des Menschen verwirrt, verkehrt, verdreht und verfälscht, und zwar auf eine Art, welche dem innersten moralischen Bewusstsein widerspricht und es empört."

Einem Theologen steht ein solches Urtheil wohl an. Aber ist es möglich, dass ein Philosoph, dessen sittliche Bestimmung die Erkenntniss ist, der ein wahrer, der Idee entsprechender nur dann ist, wenn das theoretische Bedürfniss sein substanzielles Bedürfniss selbst ist, ist es möglich, dass ein Philosoph über einen Philosophen, der die erhabensten Gedanken über die Erkenntniss und damit die trefflichsten praktischen

* Zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Briefe an Hr. Prof. Griepenkerl. Göttingen 1836. Ueber Spinoza handelt vorwiegend der 5. Brief.

Lehren für den denkenden Menschen ausgesprochen, solche Urtheile fällt oder gutheisst? Ist denn der Act des Verstehens und Erkennens nicht an sich selbst schon ein sittlicher Act? Ist nicht allein der gesammelte der andächtige, der gereinigte, der uninteressirte, der leidenschaftslose, der freie Geist des Denkens und der Erkenntniss fähig? Kann man denken ohne Resignation, ohne Opfer? Sind nicht die Freuden des Geistes die Qualen des natürlichen Menschen? Ist nicht schon die Einsamkeit — die unentbehrlichste Gefährtin des Denkers, eine Feindin des genuss- und gesellschaftssüchtigen, natürlichen Menschen? Bestimmt und beschränkt nicht bei ihm auf eine der Selbstsucht höchst empfindliche Weise der Zweck des Denkens unwillkürlich sein ganzes äusseres Leben? Ist also Denken nicht Handeln? Macht also nicht der, welcher die Erkenntniss zu seinem Princip und Zwecke macht, damit zugleich die Tugend zu seinem Princip und Zwecke, und übt sie im Stillen aus? Und ist etwa die Erkenntniss, die Spinoza als das höchste Gut, als den Endzweck seiner Ethik ausspricht, ein abstractes, unfruchtbares, unpraktisches Princip? Für den allerdings, der keinen Trieb zur Erkenntniss hat, ist sie ein solches, aber für den, den dieser Trieb beseelt, das einzig praktische Princip. Kein anderes Princip leitet ihn bewusst oder unbewusst, als das Spinozische: „Von nichts wissen wir mit Gewissheit, dass es gut oder böse sei, als von dem, was uns wirklich zur Erkenntniss führt oder was uns an der Erkenntnis hindern kann.“ (Eth. IV, Prop. 27.) Aber die moralischen Uebel sind die wahren Hindernisse der Erkenntniss. Die Freude, die der wissenschaftliche Mensch empfindet, wenn er nach einer Reihe anstrengender Untersuchungen endlich eine neue Wahrheit findet, ist nichts anderes als das unwillkürliche Eingeständniss, dass Spinoza Recht hat, wenn er sagt: „Das höchste Gut ist die Erkenntniss“; und der Schmerz, den er fühlt, seine Desperation, wenn ihn einmal der Mephistopheles, es sei in welcher Gestalt es wolle, verführt und von seiner wissenschaftlichen Thätigkeit abgezogen hat, nichts anderes, als die unwillkürliche Bestätigung von

der Wahrheit des Gedankens: das nur ist ein Uebel, was „uns an einer richtigen Erkenntnis verhindert; denn wir sind nur so weit selbstthätig als wir wahrhaft erkennen". Und für welche Menschen hat denn Spinoza seine Ethik geschrieben? Für die, welche lesen können; denn er hat sie in keiner Kanzelpredigt vorgetragen. Aber er hat sie nicht in einer lebendigen, sondern todten Sprache geschrieben; also für gelehrt Gebildete. Aber er hat keine „Orationes" geschrieben, wie etwa ein Muret; er hat seinen Gegenstand philosophisch behandelt; also hat er sie geschrieben für denkende, philosophirende Menschen, also für solche, deren wesentliche Tendenz und Lebensangelegenheit die Erkenntniss ist, die also mit der That wenigstens und mit dem Object ihrer Thätigkeit den Satz des Spinoza bestätigen: „das Beste an uns ist der Verstand"; also für solche, die ein gemeinschaftliches Princip mit ihm haben, so sehr sie auch in der Bestimmung dieses Princips von ihm abweichen mögen. Und nur für die, für welche Spinoza nicht gedacht und geschrieben hat, welche ausser ihm sich befinden und ihn von Aussen, von ihrem, einem fremdartigen Standpunkt und Princip aus beurtheilen, denen daher nur die einzelnen besonderen für sich allerdings abstossenden Sätze abgetrennt von ihrem Princip, welches dem Spinoza die absolute Realität, ihnen aber Nichts ist, nur für diese ist — und zwar nothwendiger Weise — seine Ethik, die Negation, weil ihrer, also aller Moral.

Doch gehen wir specieller auf Spinoza und die Urtheile Herbart's ein! Spinoza wurde, weil er die Kategorie, welche das Princip der Philosophie, der Erkenntniss überhaupt ist, zuerst in neuerer Zeit auf's Bestimmteste und Entschiedenste in der metaphysischen Philosophie aussprach — denn in der Physik hatte sie bereits Bacon geltend gemacht, indem er eine rein physikalische, nicht teleologische Betrachtungsweise des Physischen als das wahre Heil anpries, in der Astronomie Kopernikus, Bruno, Galilei, Keppler, denen die Erde nicht mehr das Alles auf sich beziehende Centrum, sondern vielmehr „von verächtlichster Winzigkeit" war, — der Erlöser der Vernunft genannt. Diese Kategorie ist die

Beziehung des Gegenstandes auf sich selbst. Diese ist das Princip, das Wesen des Spinoza; nur diese der sichere Anhaltspunkt einer Kritik desselben, nur diese die Quelle seiner Tugenden und Mängel. Der Charakter seiner Philosophie ist daher der der reinsten und erhabensten Objectivität. Daher ist ihm „einziger Zweck der Philosophie nichts als die Wahrheit“ (*Tract. theol. polit. cap.* 14); daher betrachtet er die menschlichen Leidenschaften mit derselben Geistesfreiheit, mit welcher die Mathematiker ihre Gegenstände betrachten; er will die menschlichen Handlungen nicht belachen, nicht betrauern, nicht verabscheuen, sondern erkennen *(intelligere)*; er betrachtet sie nicht als Fehler, sondern als Eigenschaften der menschlichen Natur, die ebenso wesentlich zu ihr gehören, als Gewitter und Stürme, ob sie gleich lästig sind, zur Natur nothwendig gehören. (*Tract. polit. cap.* I. § 4.) Daher entfernt er alle anthropomorphistischen Bestimmungen von Gott: „um nicht die göttliche Natur mit der menschlichen zu vermengen, ihm menschliche Attribute, namentlich Wille, Verstand, Aufmerksamkeit, Gehör nicht zuschreibe. . . . . Weil ich glaube, dass ein Dreieck, wenn ihm die Sprache gegeben wäre, auf die nämliche Weise behaupten würde, Gott sei auf eminente Weise dreieckig, und dass ein Kreis sagen würde, die göttliche Natur sei auf eine eminente Weise kreisförmig, und dieserhalb würde Jeder seine Attribute Gott zuschreiben und sich Gott ähnlich machen, wogegen alles Andere ihm hässlich scheinen würde.“ *

Die Schönheit ist ihm nicht sowohl eine Qualität des Objects, als vielmehr nur ein Effect im Sehenden. „Wären unsere Augen schärfer oder schwächer, oder verhielte sich unsere Stimmung anders, so würde uns das, was wir jetzt für schön halten, hässlich, das hingegen, was wir jetzt für hässlich halten, schön erscheinen. Die schönste Hand durch's Mikroskop betrachtet wird uns schrecklich vorkommen. . . . . Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind Bezeichnungen, die nicht sonderlich von den Bezeichnungen Schönheit und Hässlichkeit verschieden sind.“ [*Epist.* 58, neu 54.] Kein

* Epist. 58 u. 60 [neu 54 u. 56] u. Tract. theol. polit. cap. 4.

Ding ist gut oder übel, vollkommen oder unvollkommen, in Beziehung auf sich selbst betrachtet, sondern nur in Vergleich und Beziehung zu anderen Dingen. Und das ist auch ganz richtig. Die Auster ist in Beziehung auf sich betrachtet, kein mangelhaftes Thier, denn fehlerhaft, unvollkommen ist nur das, dem etwas abgeht, was wesentlich zu ihm gehört. Wir erkennen daher nur Etwas, wenn wir von der moralischen und ästhetischen Affection abstrahiren; wir hätten noch bis diese Stunde keine Physiologie und Anatomie, hätten wir nicht von der Beziehung der Dinge auf uns, in welcher sie uns widerlich, verabscheuungswürdig, hässlich sind, abstrahirt.

Der Fehler Spinoza's besteht nur darin, dass er die Beziehung eines Dings auf andere nicht auch als eine immanente, wesentliche begriffen hat. Aber abgesehen davon, was nicht hierher gehört, so fragt es sich: findet wirklich wegen dieser eben angeführten Sätze zwischen Plato und Spinoza nichts Gemeinschaftliches statt? Der oberflächliche Betrachter wird diese Fragen verneinend beantworten, denn wie viel Schönes hat nicht Plato von den Ideen des Guten und Schönen geredet, und der Vandale Spinoza hat sie geradezu negirt. Wirklich? Was ist denn aber die Kategorie, die das Gute zum Guten bei Plato macht, und die am bestimmtesten seine Philosophie charakterisirt und von dem Standpunkt der Sophistik unterscheidet? Die Kategorie des substanziellen Für-Sich-Seins, während die Kategorie der Sophisten die Relation, das In-Beziehung-Stehen war. Und jenes ist auch die Kategorie Spinoza's. Hat also nicht Spinoza die Kategorie mit Platon gemein? Drückt dem „das Wahre an sich", „das Gute an sich" im Unterschiede von dem relativ — dem vielen Schönen und Guten bei dem philosophirenden, nicht mythologisirenden und populären Plato etwas anderes aus, als das objective, das mit sich identische, das nur durch sich selbst zu begreifende, das absolute, wesenhafte Sein? Drückt es also nicht auch das aus, was die Substanz im Sinne des Spinoza? Euklides von Megara, der Schüler Socrates', und seine Schule sagte: „Nur das ist gut, was in sich einheitlich ist und sich selber immer gleich bleibt". Ist

dies aber nicht eine Platonische Bestimmung? Und kommen diese Bestimmungen nicht auch der Substanz Spinoza's zu? Ist die Substanz als das einzig Wahre, Wesenhafte und Positive, nicht auch die Affirmation, das wahre höchste Gut des Geistes? Bezeichnet das Wort Substanz im Sinne Spinoza's ein indifferentes Object, ein Ding, oder ist es nicht vielmehr der affectvollste, der emphatische, pathetische Ausdruck der höchsten Realität des Gegenstandes, in dessen Erkenntniss allein der Geist den Triumph seiner eigenen Realität zugleich feiert? Ist nicht die Erkenntniss der Substanz das wahre Nützliche, die Tugend, die Glückseligkeit und Activität des Geistes? Stehen etwa solche Sätze wie: „Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntniss Gottes", oder „Es gehört zum Wesen des menschlichen Geistes eine adäquate Erkenntniss des ewigen und unendlichen Wesens Gottes zu haben." (Eth. IV, prop. 28; Eth. II, prop. 11 und 47 und vielfach sonst) und ähnliche Sätze im Widerspruch mit dem Begriffe der Substanz? Nein! vielmehr kommt in ihnen erst die Bedeutung derselben zum Vorschein; sie gehören wesentlich zur Erkenntniss selbst der Substanz. Die Substanz ist als das Wahre der Erkenntniss das Gute; sie bleibt im Intellekt in ihrer Beziehung auf sich. Herbart sagt: „es klinge freilich vortrefflich, wenn Spinoza die Erkenntniss das höchste Gut des Geistes nenne, aber man dürfe nicht jenen „Deus sive natura" vergessen, der nur eine nackte Naturnothwendigkeit, nicht einmal eine vergötterte Natur sei." Allerdings braucht Spinoza den Namen Gott und Natur identisch, diese jedoch allemal im Sinne der „wirkenden" Natur; aber abgesehen von der Bedeutung der Natur, kommt es auf den Namen an, kommt es nicht vielmehr allein auf die Bestimmung, auf das Prädicat an, ob das Subject, was ich Gott nenne, etwas wirklich Göttliches oder Ungöttliches ausdrückt? Im 17. Jahrhundert (1682) warf ein Geistlicher die Frage auf: „Ob Gott auch ehelich sei und ein Weib habe, wie sonst ein Mann ein Weib habe? Und wie viel er Weisen habe, Menschen zuwege zu bringen?" Hier ist Gott auch Subject; aber ein Name nur; die blosse Frage schon: ob ihm die Beschaffenheit

der Männlichkeit zukommt, hebt den Begriff Gottes, das Subject schlechtweg auf. Die Göttlichkeit liegt allein in der Bestimmung. Sind nun aber die Bestimmungen, die die Substanz zur Substanz machen, wie z. B. dass sie „Ursache ihrer selbst", dass sie „einzig, unendlich", dass sie allein durch sich selbst erkannt wird, ihr Begriff von keinem anderen abhängt, dass sie nothwendig wirke, d. h. mit innerer, mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher Gott, wie Spinoza sagt, nach dem Ausspruch aller Denkenden, sich selbst erkennt, sind diese Bestimmungen nicht erhabene, positive, wahre, göttliche Bestimmungen? Freilich metaphysische Bestimmungen und deswegen für die Meisten unserer Zeit, der das Organ für Metaphysik abgeht, dürre theoretische Begriffe oder nur negative Bestimmungen, als wären die Bestimmungen des Geistes nicht die objectivsten und deswegen die positiven! obgleich sie für uns, eben weil sie den Gegenstand nur in der Beziehung auf sich bejahen und wir von Natur aus Sophisten sind, welche die Realität eines Gegenstandes nur darnach schätzen, was er für sie ist, die negativen sind.

Herbart fährt dann weiter fort und sagt: „man solle im Gedächtniss behalten, dass vom Guten nur als vom Correlat des Bösen gesprochen und eins wie das andere als Resultat der Unfreiheit angesehen wird." Ferner später (p. 147): „Wie sollte der Spinozische Weise das kennen, was an sich gut ist?" Die Begriffe von Vollkommenheit und Unvollkommenheit beruhen allerdings nur auf der Vergleichung nach Spinoza, das Gute und Böse sind nur relativ. Aber — und dieses Aber ist von grosser Wichtigkeit — nur die Gegenstände, welche „mehr Realität" enthalten, nennen wir nach Spinoza vollkommen, wenn wir sie mit Gegenständen, die „weniger Realität" enthalten, in Beziehung und Vergleichung bringen. „In den Dingen können wir", heisst es Brief 32 (neu 19), „keine Unvollkommenheit wahrnehmen, wenn wir nicht auf andere Dinge merken, die mehr Realität haben." Und ebenso Eth. IV in der Einleitung: „Insofern wir die Individuen in der Natur auf die Gattung zurückführen und mit einander vergleichen und erfahren, dass einige mehr Sein oder Realität

haben als andere, sagen wir, einige seien vollkommener als andere."

In dieser Stelle liegt keineswegs, dass der Begriff der Realität ebensogut ein subjectiver und nur relativer ist, als der der Vollkommenheit, sondern sie sagt nur, dass wir durch die Vergleichung erfahren, zum Bewusstsein kommen, dass der eine Gegenstand mehr Realität enthält, als der andere. Der Begriff der Realität ist vielmehr nach Spinoza ein objectiver. Er kommt daher schon in den ersten Sätzen der Ethik vor. Der 9. Lehrsatz lautet: „Je mehr Realität oder Sein ein jedes Ding hat, um so mehr Attribute kommen ihm zu." Er leugnet keineswegs, dass es Wesen giebt, wovon die einen mehr Realität als die anderen enthalten. Er will diesen Unterschied nur nicht confundirt wissen mit dem Unterschied von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, weil diese Lob und Tadel, mein subjectives Urtheil, nur die Beziehung der Realität auf mich ausdrücken, und daher etwas Relatives sind. Was in einem Wesen von geringerer Realität Vollkommenheit ist, dasselbe ist in einem Wesen von grösserer Realität Unvollkommenheit. Jeder, sagt Spinoza in dem citirten Briefe, betrachtet Dinge, die er im Menschen verabscheut und mit Widerwillen ansieht, in den Thieren mit Bewunderung, wie die Kämpfe der Bienen, und die Eifersucht der Tauben; „denn die Affecte der unvernünftigen Thiere (Eth. T. III. Sch. zu Prop. 57) sind ebenso von den menschlichen unterschieden, wie ihre Natur von der Natur des Menschen unterschieden ist. Jedes Individuum lebt zwar zufrieden mit seiner Natur und erfreut sich daran; aber seine Freude unterscheidet sich ebenso von der Freude eines anderen, als sein Wesen von dem Wesen eines andern sich unterscheidet." Also: Spinoza leugnet keineswegs, dass der Mensch mehr Realität enthält, als das Thier, der Weise und Gute mehr als der Unweise, sondern er will nur den subjectiven Tadel, der in dem Prädicat der Unvollkommenheit liegt, nicht als eine objective Qualität ausgesprochen wissen; denn das Thier ist deswegen nicht unvollkommener; was zu ihm gehört, was in der Natur der Thierheit liegt, das geht

ihm nicht ab; in unserer Sprache: es entspricht seiner Idee. Der Satz: „Unter Realität und Vollkommenheit verstehe ich eines und dasselbe“ (Ethik II, Def. 6) erhält aus dem Gesagten sein Verständniss.

Was das „Gute“ und „Böse“ anbelangt, so kann uns hier gleichfalls nur der Begriff, der allein der positive Begriff der Spinozischen Philosophie, der Begriff des „Seins“ leiten. Der Spinozische Weise kennt allerdings auch das „Gute an sich“, aber das Gute an sich — weil das Gute eine Beziehung auf das Subject ausdrückt, — nennt er nicht mehr das Gute. Ihm ist das Wahre allein, das Wahre als solches das Gute — subjectiv: die Erkenntniss des Wahren allein das Gute, das Positive (im metaphysischen Ausdruck), die Realität, das „Sein“ des Geistes. Dass der Weise gut ist, ist eine nothwendige Folge; aber das Wesen, seine Substanz ist die Erkenntniss der Substanz; das Gute also, welches dem Spinoza das Correlat des Bösen ist, das ist dem Spinoza nicht das wahre, an sich seiende Gute. Was Kant in den Willen verlegte und nur in einem aparten Geistesvermögen finden konnte, nachdem er den Verstand zu einem leeren Kapseldreher gemacht hatte, das findet und hat Spinoza im „*intellectus*“, weil er ihm die Bejahung des wahren Seins ist. Suchet, so werdet ihr finden. Aber freilich dem, der im Kantianismus noch befangen ist, ist der Ort, so zu sagen, wo Spinoza das Gute hin verlegt, eine *tabula rasa*, ihm ist es ein Gräuel, ein Unsinn, dass der Intellekt der Ausdruck des Positiven, des Unendlichen sein soll. Er bemerkt nicht, dass dem denkenden Menschen, so auch Kant, nur das Wahre das Gute ist, das Gute nur das Gute (Positive), weil es das Wahre; dass aber der, welcher das Wahre nicht in der Erkenntniss findet, das Wahre in den Willen verlegt, umgekehrt der, welcher das Wahre in der Erkenntniss findet, in dem Wahren, weil es das Wahre, in der Erkenntniss auch das Gute findet — eine Erkenntniss, von der der gute Wille eine nothwendige Emanation ist. Also noch einmal: die Idee, die adäquate Erkenntniss ist das „wahrhaft Gute“ für Spinoza. Oder ist etwa bei Spinoza

zwischen wahr und falsch nur ein relativer Unterschied? Oder die adäquate Idee, in der allein das wahre Wesen des Geistes liegt, das Correlat der unadäquaten? Nein! „Was den Unterschied der wahren und falschen Idee betrifft, so erhellt . . . . . dass jene sich zu dieser verhält, wie das Seiende zum Nichtseienden.“ (Eth. II. prop. 43. Anmerk.) Es ist ein Unterschied zwischen Sein und Nichtsein. Die unadäquaten Ideen sind die Passionen des Geistes, sind diejenigen Ideen, von denen der Geist nur die halbe, die partielle Ursache ist; die adäquaten die Actionen, die „Tugend“, „die „Macht“ und daher das eigenste Wesen des Geistes, die Ideen mithin, von denen der Geist die ganze, volle Ursache ist. Kurz: die unadäquaten Ideen sind die Negation, die adäquaten die Position des Geistes.

Herbart bemerkt gegen den Satz Spinoza's die Erkenntniss des Uebels ist unadäquat: „Wie (werden Sie fragen?) — die Schrift ist nämlich in Briefform verfasst — die Erkenntniss des Uebels ist unadäquat? Was für ein Uebel meint denn der Mann? Etwa Krankheit u. dgl., wo uns die vollständige Kenntniss des natürlichen Zusammenhangs fehlt? Giebt es denn kein sittliches Uebel und haben wir von der Lüge, vom Unrecht keine angemessenen Begriffe?“ Und der Beweis von diesem Satze ist nach Herbart der: „Die Erkenntniss des Uebels ist die Traurigkeit, sofern wir uns deren bewusst sind,“ ein Satz, der sich nach ihm wieder darauf gründet, „dass die Vorstellung der Traurigkeit mit dem Affecte so verbunden sei, wie die Seele mit dem Leibe, d. i. diese Vorstellung ist von der Vorstellung der Affection des Leibes nur der Ansicht nach verschieden“ — ein Satz, der aber gar nicht hierher gehört. Der Beweis liegt vielmehr in dem, was unmittelbar bei Spinoza auf den ersten folgt: „Die Erkenntniss des Uebels (des Bösen) ist die Unlust selbst . . . Die Unlust (Traurigkeit) aber ist der Uebergang zu geringerer Vollkommenheit, welche deshalb aus der Wesenheit des Menschen an sich nicht verstanden werden kann . . . . und sonach eine Leidenschaft ist, welche von inadäquaten Ideen abhängt u. s. w.“ Der wahre Beweis ist: das Uebel ist, auch nur dem relativ Guten gegenüber, eine

Unvollkommenheit, eine Negation, und von dem Negativen giebt es keine positive Erkenntniss. Wie nichtig ist daher der Einwand Herbarts! Wie tief Spinoza's Gedanke! Die Erkenntniss des Negativen setzt die Erkenntniss des Positiven voraus, aber nicht diese jene. Das Positive erkenne ich durch sich selbst; aber von dem Negativen habe ich nur eine indirekte, negative Erkenntniss; das Auge hat eine Idee, so zu sagen, von der Finsterniss und vom Lichte, aber die Idee der Finsterniss hat das Auge vom Nichtsehen, die des Lichtes vom Sehen; in der Finsterniss ist die Thätigkeit des Auges aufgehoben, im Lichte bejaht. O hätte doch Herbart bei Spinoza an Plato gedacht! Dieser sagt nämlich in seiner Republik im 5. Buch: „Das im vollen Sinne Seiende ist auch das im vollen Sinne Erkennbare: das durchaus Nicht-Seiende ist auch das völlig Unerkennbare. Denn alles Erkennen geht nothwendig auf das, was ist; und ebenso bezieht sich alles Nicht-Erkennen auf etwas, was nicht ist." Und demnach verweist er dann auch die „*Doxa*" (das Meinen) was bei Spinoza die Einbildung *(imaginatio)*, die Quelle der unadäquaten Ideen ist, auf das, was in der Mitte zwischen dem wahren Sein und dem Nichtsein steht. Spinoza fasst also die Erkenntniss in derselben Bedeutung wie Plato. Nur von dem Positiven giebt es eine (positive) Erkenntniss. Die Erkenntniss drückt an und für sich etwas Positives aus. Nur in dem, was etwas Seiendes, ist darum die Erkenntniss in ihrem wahren Sein, findet die Vernunft sich bethätigt, hat sie die Freude, sich selbst zu finden. Die Erkenntniss, die adäquate Idee ist selbst die wesenhafte, snbstanzielle Thätigkeit des Geistes; nur das selbst Wesenhafte ist daher ein ihr angemessener, entsprechender Gegenstand. Daher zieht Spinoza aus dem angeführten Beweis den Schluss: „Hieraus folgt, dass der menschliche Geist, wenn er nur adäquate Ideen hätte, sich keinen Begriff des Bösen bilden würde." (Eth. IV, pr. 64.) Und später folgt der Satz: Wenn die Menschen frei geboren wären, so würden sie, so lange sie frei bleiben, keinen Begriff vom Uebel und folglich auch nicht vom Guten haben — denn gut und übel (böse) sind Correlate —

und welchen Satz Herbart als das wahre *corpus delicti* ansieht, heisst daher dem Begriffe der Freiheit bei Spinoza zufolge nichts anderes als: wenn die Menschen mit adäquaten Ideen, d. h. im Besitze des allein, des absolut Guten geboren würden und blieben, so hätten sie keine Ideen von dem relativ Guten, das nur ein Correlat des Uebels ist.

Herbart lässt übrigens seine ganze Galle nicht an dem Geiste, sondern am Leibe Spinoza's aus. Er will schon deswegen mit Spinoza keine Gemeinschaft haben, weil er in seinem *Tract. theol. polit.* unter die honesten Wünsche der Menschen auch den setzt: „sicher und bei guter Gesundheit leben". Der alte Satz: Gesunder Geist in einem gesunden Leibe findet also in der Moral Herbart's keinen Platz! Den eigentlichen Anstoss giebt ihm jedoch der Satz: „Wer einen zu vielerlei Dingen geschickten Körper hat, hat einen Geist, dessen grösster Theil ewig ist" (Eth. V. pr. 39), d. h. dessen Geist hat die meisten adäquaten Ideen, d. h. die grösste Realität, denn die Ewigkeit drückt bei Spinoza keine Dauer, sondern Qualität, Wesen, Realität aus. Herbart schliesst daraus, dass „Spinoza wirklich und ohne Zweifel die Begünstigungen der Natur unter die Güter aufnimmt". Ohne Zweifel! aber ich denke, jede Moral muss die Begünstigung der Natur unter die Güter aufnehmen; denn sonst nimmt der Lehrer der Moral am Ende gar statt eines Menschen einen Affen in sein Kollegium auf. Die Moral hat nur die Wesen zu ihrem Objecte, welche das Glück hatten, nicht als Thiere, sondern als Menschen geboren zu werden. Auch beim Menschen ist allerdings „die Psychologie an die Physiologie gekettet", indem nur in einem menschlichen Leibe eine menschliche Seele sein kann. Je tiefer die Physiologie und Anatomie eingedrungen ist, desto mehr Unterschiede hat sie auch zwischen den thierischen und menschlichen Körpern entdeckt. Mit dem „Wer" in jenem Satze ist aber, wie aus der zugehörigen Anmerkung ersichtlich, der menschliche Leib gemeint. In der Erläuterung zum 13. Lehrsatz der Ethik Theil II sagt Spinoza: „Um zu bestimmen, wodurch der menschliche Geist sich von den übrigen unterscheide", *reliquis praestet*, — also seinen Unterschied

von niederen Seelen — ist es nöthig zu erkennen, worin die Realität des Objectes der menschlichen Seele, des Leibes im Unterschiede von anderen Leibern besteht. Je unabhängiger nämlich ein Leib von anderen äusseren Körpern und je geschickter er ist, Mehreres zugleich zu thun und zu leiden — eine ganz richtige Bestimmung — um so geschickter ist auch der Geist, Mehreres zugleich vorzustellen und deutlich zu erkennen.

In der oben angeführten Anmerkung zum 39. Lehrsatz (Eth. V) aber unterscheidet Spinoza von dem Leib der Erwachsenen den der Kinder und Knaben als einen „zu wenigen Dingen geschickten Leib". Aber ich frage nun, ob wohl ein Moralist, und wenn er noch so antispinozistisch ist, Kindern oder gar geborenen Simpeln und Cretins Vorträge über die Moral halten und also nicht unwillkürlich die Physiologie berücksichtigen wird? Zwar sagt Spinoza an einer anderen Stelle (Epist. 25, neu 78), der Erfahrung und Vernunft nach sei es ebensowenig in unserer Gewalt, einen gesunden Körper wie einen gesunden Geist zu haben. Aber kann dies die Moral unbedingt leugnen? Hängen z. B. die geistigen Anlagen von uns ab? und sind die moralischen Anlagen von ihnen unabhängig? Es ist allerdings nicht zu leugnen, dass Spinoza im Besonderen blosser Empirist ist. Aber dies steht mit seinem Princip ebensogut im Widerspruch, wie der Materialismus mit dem Princip Descartes', Leibnizens Mechanismus mit seinem Princip im Widerspruch steht. Auch sie waren — und nothwendig — im Besonderen blosse Empiriker: die Verbindung der Empirie mit der Idee, mit der Philosophie gehört der späteren Zeit an und ist eigentlich jetzt erst die volle Aufgabe der Philosophie. Spinoza sagt selbst, er betrachte nur die Menschen, wie sie sind, nicht wie sie sein sollen. Aber das ist es ja eben, was Herbart so in Harnisch gegen Spinoza bringt! Wer kennt nicht die Bedeutung des Sollens in der neueren Philosophie? Aber hat denn Spinoza eine Ethik im Sinne Herbarts schreiben sollen und wollen? Im Gegentheil: Spinoza bekannte und bethätigte in seinem Leben wie in seinen Schriften eine Tugend, von der die

moderne Moral nichts weiss, eine stille, aber um so erhabenere Tugend — die Tugend des Denkens, eine Tugend, welche für den Denker, dessen wesentliche Wirkung auf die Welt nur die Erkenntniss ist, alle anderen Tugenden in sich fasst. Ja, Herr Herbart! Das Denken ist eine Tugend, und nicht nur eine, sondern als die Bethätigung der Wahrheit, die höchste Tugend des Geistes, und in der Wahrheit rein als solcher, wie Spinoza, sein höchstes Gut zu finden, der Charakter wahrhaft erhabener Sittlichkeit. Und einem solchen Manne spricht Herbart „moralische Wärme und Würde“ ab! Er wundert sich, ihn in so „guter Gesellschaft“, wie in der eines Goethe zu finden, ohne zu bedenken, dass Goethe mit demselben Rechte oder Unrecht von vielen ein unmoralischer Dichter genannt wird, mit welchem Herbart dem Spinoza die moralische Würde, d. h. die Würde eines öffentlichen, ordentlichen Moralpräceptors abspricht. Ja, da ihm seine subjective Antipathie gegen Spinoza zum objectiven Maasstab dient und daher unbegreiflich ist, wie Goethe und Lessing an einem so „langweiligen“ Buche, wie die Ethik ihm ist, Geschmack finden konnten, so nimmt er zu der leeren Erdichtung seine Zuflucht, dass Goethe und Lessing, sage Lessing, sich wohl niemals Zeit nahmen, die Ethik „ganz und wiederholt“ — „wenigstens so zu lesen, wie man sie lesen muss, um sich ein giltiges Urtheil darüber zu erwerben.“ Wie aber Herbart Spinoza gelesen hat, das beweist hinlänglich die Bemerkung von ihm, dass „nichts anderes“ und „insofern als“ bis zum Ueberdruss oft in seiner Ethik vorkämen. So haben freilich sicherlich nie Goethe und Lessing Spinoza gelesen! Herbart — um nur noch einen Punkt zur Sprache zu bringen — erinnert mehrmals daran, dass man nicht vergessen dürfe, dass der *Tract. theol. pol.* Spinoza zum Verfasser habe, denn in ihm kämen die Sätze vor: „Das Recht der Natur ist der Macht der Natur gleich; die Macht der natürlichen Dinge, wodurch sie bestehen und wirken, ist die eigene Macht Gottes selbst.“ Aber sind diese und ähnliche Sätze so etwas gar Erschreckliches? Herbart nennt die Bienen höchst wunderbare Kunstwerke des Schöpfers. Thun nun aber die Bienen, was sie thun,

aus eigener Macht, oder nicht vielmehr aus Gottes Macht? Ist denn nicht die Macht des Kunstwerks die Macht des Künstlers? Was die Biene thut, thut sie aus Instinct, sagt man, aus eingeborenem Triebe. Was ist aber der Trieb? Eine Nothwendigkeit für die Biene — eine von ihr unterschiedene Macht, die aber doch zugleich das Wesen der Biene constituirt; und was ist diese Macht anders, als die Macht Gottes? Nur die leere Phrase, nicht der Sinn, wenigstens nicht der Wahrheitssinn kann die Macht des Kunstwerks von der Macht des Künstlers absondern. Nun tödten aber die Bienen zu gewissen Zeiten, sei es nun durch Stiche oder durch Entziehung von Nahrung, die Drohnen. Dieser Mord ist daher nicht weniger eine bewundernswerthe Handlung, als die Handlung des Baues der Zellen und dergleichen, denn auch diese Handlung geschieht aus einem Triebe, den Gott ihnen eingiebt, in dem seine Macht sich bethätigt. Diese Handlung geschieht mit vollem Rechte; der Trieb zu einer Handlung — als normaler Naturtrieb — ist das „Wort Gottes", die Stimme Gottes: Du sollst sie thun, die göttliche Autorisation zu ihr, d. h. die Macht Gottes, wie sie das Wesen, das Erhaltungsprincip, der Genius des handelnden Individuums ist. „Auf den eigenen Nutzen bedacht zu sein," ist das Moralgesetz, das Gott mit eigener Hand allen Wesen ins Herz geschrieben hat. Dieses Gesetz ist eins mit dem Sein eines Wesens. Ist daher die Kraft, wodurch ein Wesen ist, nicht seine, sondern Gottes Kraft, so ist auch die Kraft, wodurch es diesem Gesetze gemäss handelt, sich erhält, Gotteskraft in ihm. Der Urtrieb des Menschen ist daher auch der, seinen Nutzen *(suum utile)* d. i. sein Sein, seine Realität oder Vollkommenheit zu suchen. Die Kraft, die will, dass der Mensch ist, dieselbe will, dass er sich erhält, und diese Kraft ist keine andere als der Wille, die Kraft Gottes. Wozu der Mensch daher im primitiven oder nach Spinoza im Naturzustande Macht hat, dazu hat er Recht; denn die Macht erstreckt sich normaliter in einem Naturwesen nicht über seinen Trieb hinaus, und der Trieb zu einer Sache ist das Recht zu ihr. Wäre der Trieb kein

göttliches Recht, so wäre es allerdings eine Sünde, Pflanzen und Thiere zur Selbsterhaltung und Selbstvertheidigung zu tödten; und nicht Spinoza, sondern der heil. Franziskus, der es für Sünde hielt, die Läuse zu tödten, hätte Recht.

Glücklicherweise war aber schon Adam zu unserem Heil ein Spinozist. Aber das „Sein", das Wesen des Menschen als Menschen, d. h. des Menschen, inwiefern er nicht nur ein Theil der Natur mit anderen Theilen ist, sondern auch zugleich ein Wesen für sich, ein Ganzes ausmacht — (s. über den Begriff des Theils als Ganzes auch Epist. 15, neu 32), d. h. also mit anderen Worten seine specifische Differenz ist die Vernunft. Der Trieb des Menschen, Sich zu erhalten, ist daher der, seine specifische Differenz, die Vernunft zu erhalten, denn sie ist allein das, was er das Seinige nennen kann, sein „Nutzen". Seinen Nutzen suchen heisst also nach Spinoza seine Vollkommenheit suchen — ein Gut, das, weil es aus der Natur des Menschen allein folgt, so sehr auch die Menschen im Plural sich von den Affecten hinreissen lassen, ein der Natur nach allgemeines (und nothwendig gemeinnütziges, Eth. P. IV. P. 18. Schol.) Gut ist. Nützlich ist dem Menschen nur das Gute.

Die Vernunft ist der Inbegriff aller menschlichen Güter. Erhalte Dich bei Vernunft! ein höchst fruchtbares, praktisches Moralprincip. Wer es nicht glauben will, der gehe in's Narrenhaus, um sich durch die Anschauung davon zu überzeugen. Aber die Vernunft berücksichtigt nur das Wohl des Menschen. Was also gut oder bös, ein Gut oder Uebel in Bezug auf den Menschen ist, das ist deswegen nicht in Bezug auf andere Wesen oder an sich ein solches. Aber dadurch hebt sich natürlich nicht für den Menschen die Realität dieses Unterschiedes auf. „Was uns in der Natur", heisst es im *Tract. theol. polit. cap.* 16, „lächerlich, widersinnig oder böse zu sein scheint, das kommt daher, dass wir die Dinge nur zum Theil kennen und von der Ordnung und dem Zusammenhang der ganzen Natur grösstentheils nichts wissen, und dass wir alles nach der Gewohnheit unserer Vernunft gelenkt haben wollen, da doch das, was die Vernunft für böse erklärt, nicht

in Rücksicht auf die Ordnung und die Gesetze der gesammten Natur, sondern bloss böse ist in Bezug auf die Gesetze unserer Natur, ... die lediglich den wahrhaften Nutzen der Menschen bezwecken."

Verhältniss zu Hegel.

1840, mit späteren Zusätzen.

Ich gehöre allerdings nicht zu denen, für die ein Kant und Fichte, ein Herder und Lessing, ein Goethe und Hegel umsonst gelebt und gewirkt haben. Ja, ich stand zu Hegel in einem intimeren und einflussreicheren Verhältniss, als zu irgend einem unserer geistigen Vorfahren; denn ich kannte ihn persönlich, ich war zwei Jahre lang sein Zuhörer, sein aufmerksamer, ungetheilter, begeisterter Zuhörer. Ich wusste nicht, was ich wollte und sollte, so zerfahren und zerrissen war ich, als ich nach Berlin kam; aber ich hatte kaum ein halbes Jahr ihn gehört, so war auch schon von ihm mein Kopf und Herz zurechtgesetzt; ich wusste, was ich sollte und wollte: nicht Theologie, sondern Philosophie! Nicht faseln und schwärmen, sondern lernen! Nicht glauben, sondern denken!

Er war es, in dem ich zum Selbst- und Weltbewusstsein kam. Er war es, den ich meinen zweiten Vater, wie Berlin meine geistige Geburtsstadt damals nannte. Er war der einzige Mann, der mich fühlen und erfahren liess, was ein Lehrer ist; der Einzige, in dem ich den Sinn für dieses sonst so leere Wort fand, dem ich mich zu innigem Danke daher verbunden fühlte. Sonderbares Schicksal, dass der kalte leblose Denker allein es war, der mir die Innigkeit des Verhältnisses vom Schüler zum Lehrer zum Bewusstsein brachte! Mein Lehrer also war Hegel, ich sein Schüler, ich leugne es nicht, ich anerkenne es vielmehr noch heute mit Dank und Freude. Und gewiss schwindet das, was wir einst gewesen sind, nie aus unserem Wesen, wenn auch aus unserem Bewusstsein.

Aber ist es nicht ein grosser Irrthum, wenn man erst von der Universitätszeit aus das charakteristische Wesen eines Menschen datiren will? Der Geburtsschein ist früher als die Matrikel, der Mensch eher ein Mitglied der Menschheit, als der Universität. Wie kann man also von dieser Vergangenheit absehen? Und ist es denn der Jüngling allein, der über das Wesen, den Charakter des Mannes ein- für allemal entscheidet? Ist denn der Mann nur eine Copie und Fortsetzung des Jünglings? nicht ein fortwährend und selbständig sich fortbildendes, wie an Jahren, so an Kenntnissen, Erfahrungen zunehmendes Wesen? Giebt es denn keinen anderen Lehrmeister, keine anderen menschenbildenden Mächte, als die Universitätsprofessoren? Ist mit dem, was erst auf Universitäten angefangen, das Maass unseres Denkens und Lernens erschöpft? Wie lohnte es sich dann, noch weiter zu leben? Ist nur der Körper einem beständigen Stoffwechsel unterworfen, nicht auch der Geist? Aendert sich mit den Jahren nur der physische, nicht auch der geistige Geschmack?

Als ich zur Universität ging, wurde mir zum Abschied mein Lieblingsgericht bereitet; es waren geröstete Kartoffeln. Und wenn ich als Knabe meinen Vater ganze Häringe essen sah, während ich nur kleine Stückchen bekam, da hatte ich keinen anderen Wunsch, als es so weit im Leben zu bringen, dass ich auch einmal einen ganzen Häring essen könnte. Wie thöricht wäre es, wenn ein Gastrolog, welcher die Menschen nur nach ihren Speisen classificirte, nach den Lieblingsgerichten des Knaben und Jünglings den Mann als einen Kartoffelianer oder Häringianer definirte.

Ich habe allerdings die Hegel'sche Philosophie nicht nur studirt, sondern auch selbst gelehrt, und zwar nicht nur aus dem unwillkürlichen Grunde, weil der Mund davon überläuft, wovon Kopf und Herz voll sind, sondern auch aus der Ueberzeugung, dass es die Pflicht eines jungen philosophischen Docenten ist, nicht mit seinen eigenen namenlosen Meinungen und Einfällen, sondern mit den Lehren anerkannter geschichtlicher Philosophen die Studirenden bekannt zu machen. Ich lehrte die Hegel'sche Philosophie als Historiker, zuerst als

solcher, der sich mit seinem Gegenstande identificirt, oder vielmehr mit ihm Eins ist, weil er nichts Anderes und Besseres weiss; dann als solcher, der sich von seinem Gegenstande unterscheidet und abtrennt, ihm historische Gerechtigkeit widerfahren lässt, aber um so mehr ihn richtig zu erfassen bestrebt ist.

Auf diesem Standpunkt stand ich bereits, als ich als Schriftsteller mit meinem Namen auftrat. Da hatte ich bereits den Scheidungsprocess zwischen Form und Wesen der Hegelschen Philosophie durchgemacht, die Form fallen gelassen, das Wesen behalten. Ich war ein wesentlicher, idealer, aber kein förmlicher, buchstäblicher Hegelianer. Mir war Hegel nicht die „Wirklichkeit der absoluten Idee", oder seine Philosophie nicht die „Wirklichkeit" selbst „der Idee der Philosophie" überhaupt; ich machte sie zu keiner Ausnahme von dem von Hegel selbst ausgesprochenen Gesetze aller Endlichkeit, ich unterschied auch bei ihm zwischen Geist und Buchstaben, zwischen seiner Logik auf dem Papier und der Idee derselben, zwischen dem was er gesagt hat und dem was er sagen wollte, oder was als im Reiche des Gesetzes der Idee noch Mögliches, noch Unausgesprochenes, noch Zukünftiges gesagt werden kann. Ich war im Allgemeinen, aber nicht im Besonderen von Hegel in meinem Urtheile bestimmt; ich war bestimmt von ihm, aber nicht als dem philosophischen Jehovah oder Allah, sondern als dem Zeus der modernen Philosophie, der mir Freiheit genug zur Begeisterung auch für andere Philosophen, namentlich Spinoza, Descartes, Malebranche, Fichte, auch Kant, selbst Bacon, übrig lässt.

Ich stand als werdender Schriftsteller auf dem Standpunkt der speculativen Philosophie überhaupt, der Hegelschen Philosophie insbesondere nur insofern, als sie der letzte, umfassendste Ausdruck der speculativen Philosophie ist.

Dass ich bereits in dieser Zeit vollständig die Schranken einer besonderen philosophischen Schule überwunden hatte, beweisen meine „humoristisch-philosophischen Aphorismen". Gewiss, wer einmal seine Gedanken so fassen und ausdrücken kann, wie es in dieser Schrift geschieht, dass alle Kennzeichen

der Schule verschwunden sind, der gehört auch einer Schule nicht mehr an. Allerdings ist der Grundgedanke, die Idee dieser Schrift, welche die Unsterblichkeit des Geistes nur in seine gegenwärtige Thätigkeit und Wirksamkeit versetzt, das Wesen der Seele nur nach dem Gegenstande ihrer wahren Thätigkeit bestimmt, das Wesen derselben nur als eine „Identität des Subjects und Objects" erfasst, im Sinne und Geiste der Hegel'schen Philosophie, welche überall das Concrete dem Abstracten, das Diesseits dem Jenseits entgegensetzt; aber es ist doch keine specifisch Hegel'sche, und hängt zusammen mit Tendenzen und Anschauungen, von denen Hegel selbst nur ein Ausdruck, nicht die Ursache ist, nur in Bezug auf seine sozusagen moralische, nicht seine metaphysische Lehre (von der Seele) stehen.

Was aber meine Kritik des „Antihegel" betrifft, so ist es ein sehr oberflächlicher Schluss, wenn man daraus, dass Einer gegen die Gegner einer Sache ist, sofort auf ein unbedingtes für diese Sache Sein schliesst. Lessing war gegen die damaligen Gegner der Orthodoxie, aber deswegen nichts weniger als ein wirklicher Orthodoxer, ein Orthodoxer für alle Zeiten — denn der Mensch glaubt ja, was er wirklich und wahrhaft ist, für immer zu sein — sondern nur ein zeitlicher, interimistischer, relativer, nur gegen unstichhaltige Angriffe den Glauben vertheidigender Orthodoxer. So war auch ich für Hegel, aber nur aus vorübergehenden, nicht mich für alle Zeiten bindenden Gründen, nur weil ich für das, was sich gegen ihn erhob und geltend machte, nicht sein konnte, weil ich in seinen Gegnern nur Gegner der Philosophie überhaupt oder nur Halbphilosophen erblickte. Der „Antihegel" steckte zwar selbst schon in mir; aber grade weil er erst ein halber Mann war, gebot ich ihm Stillschweigen. Doch schon war mein Standpunkt nicht der rein logische oder metaphysische, sondern der mehr psychologische.

Der Gegenstand, der mich in jener Zeit besonders beschäftigte, den ich auch in meiner Doctordissertation behandelt hatte, war das Verhältniss der Vernunft zum Menschen, des Allgemeinen zum Einzelnen, des Denkens zum Individuum,

des Geistes zum Leibe. Das Denken ist die Thätigkeit des Allgemeinen, des sich als Allgemeines bethätigenden, sich Gegenstand seienden, sich wissenden Allgemeinen. Als Denkender bin ich daher nicht Einzelner, sondern allgemeines Wesen, nicht Dieser, nicht Einer, sondern Keiner, nicht unterschieden von den Anderen, sondern Eins mit ihnen. Es ist nur Ein Gott, hiess es sonst; es ist nur Eine Vernunft, heisst es dagegen jetzt. Die Vernunft ist daher nicht eine Eigenschaft oder Vermögen oder Kraft von mir, diesem einzelnen, sinnlichen Menschen; sie ist ein von mir, dem von Anderen Getrennten, Getrenntes. Der Νοῦς ist χωριστός, wie schon Aristoteles sagte; die Vernunft ist in Beziehung auf den Menschen, eine Beziehung, die freilich eigentlich im Widerspruch steht mit ihrem monotheistischen Wesen; das Band des Menschen mit dem Menschen, die Identität von Ich und Du. Die Erscheinungen, welche die Abhängigkeit der Vernunft vom Physischen beweisen, betreffen daher nur das Individuum, nicht die Vernunft selbst.

Verfinstert sich die Vernunft, wenn mein Auge der Schlaf schliesst? Während ich schlafe, denkt der Andere. Das Denken ist eine ununterbrochene Thätigkeit.

Freilich ist hierbei übersehen, was aber charakteristisch ist für den Standpunkt des absoluten Denkens, dass diese Continuität, diese Ununterbrochenheit, nicht nur vom Denken, sondern auch vom Empfinden, vom Leben überhaupt gilt, übersehen, dass der Andere an meiner Statt nur denkt, weil er zugleich an meiner Statt empfindet. Denn wenn es allerdings für den Menschen kein Empfinden ohne Denken, ohne Bewusstsein giebt, so giebt es auch umgekehrt kein Bewusstsein ohne Empfindung; ja das Bewusstsein ist eigentlich nichts Anderes als eben die bewusste, die empfundene Empfindung.

Es ist übrigens diese Ansicht von Vernunft, vom Denken, eine unumgängliche, wenn man die Impassibilität, die Immaterialität der Seele, des Geistes, der Vernunft retten will; denn die Vernunft, den Geist, zur Vielheit machen, heisst sie

zu materiellen Dingen machen, man müsste denn die vielen Geister als Zahlen ansehen. Giebt es so viele Denkvermögen, so viele Geister wie es Leiber giebt, so ist damit der Grundbegriff der Seele als eines vom Leibe Unterschiedenen, als eines Unsinnlichen, von vornherein aufgegeben; denn wie kann in die räumliche Trennung des einen Leibes vom anderen die Seele eingehen, wenn sie nichts mit diesem Leibe Identisches, also Unsinnliches ist? Wie kann die Seele hier in diesem Leibe sein, wenn das Hier sie nicht berührt, von ihrem Wesen ausgeschlossen ist? Wie kann sie die Seele dieses hier- und nicht zugleich jenes dortseienden Leibes sein, wenn nicht eine Passion, eine Bestimmung, eine Affection des Körpers zugleich auch eine solche der Seele ist?

Kurz, wie viele Götter sinnliche, offenbar sinnliche Götter sind — denn ein latentsinnliches Wesen ist auch der monotheistische Gott — so sind viele Geister, viele Seelen, nicht selige, nicht geistige, sondern sinnliche Wesen. Einheit ist identisch mit Unsinnlichkeit, Vielheit mit Sinnlichkeit. Die Einheit der Vernunft ist daher das nothwendige Ergebniss des consequenten Spiritualismus.

So hegelisch übrigens die Auffassung und Bestimmung des Denkens als des sich selbst bethätigenden Allgemeinen ist, so ist doch die Stellung und Lösung der Aufgabe vom Standpunkte der Hegel'schen Philosophie eine einseitige, abstracte; denn dieser zufolge hätte ich vermittelst der dialektischen Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, vermittelst der Sätze: „Das Allgemeine ist das Einzelne, das Einzelne ist das Allgemeine", die spinozistische Substanz der Allgemeinen und Einen Vernunft sich zum Individuum, zur Einzelheit fortbestimmen oder realisiren lassen, das Platonische Verhältniss, kraft dessen das Individuum an der Vernunft nur Theil nimmt, in die aristotelische Entelechie verwandeln sollen, um den Widerspruch zwischen dem Denken, welches ein Allgemeines, und dem Denken, welches erfahrungsgemäss im Einzelnen ist, zu lösen. Aber dies lag ausserhalb meiner Aufgabe, die eben nur die war, die Wahrheit, die Alleingiltigkeit, Alleinwirklichkeit der Vernunft zu beweisen. Und dann würde ich es auf diesem Hegel'schen

Wege doch auch nur zur abstracten, mit der Allgemeinheit identischen Einzelheit, zur Einzelheit, die eine logische Kategorie, gebracht haben, aber nimmer zur wirklichen Einzelheit, die nur eine Sache des Sinnes, nur auf die Wahrheit der Sinnlichkeit sich stützt, wovon aber die Logik nichts weiss und wissen will. Denn das Denken ist nicht nur eine Thätigkeit eines Einzelnen *in abstracto*, als welcher sich freilich nicht von einem (anderen) Einzelnen unterscheidet, sondern eines mit allen Makeln und Flecken der Sinnlichkeit signalisirten Einzelnen. Das Denken ist, so gut wie ich selbst wesentlich jetzt und hier bin, eine jetzt und hier seiende Thätigkeit, eine zeitliche und räumliche Thätigkeit. Wo ich nicht mit meinen Sinnen bin oder war, da bin ich auch nicht mit meinen Gedanken. Mein Denken erstreckt sich nur auf Zeiten und Räume, in denen ich oder Andere wirklich gewesen sind. Wäre Raum und Zeit wirklich aufgehoben für den Geist, so müsste ich dort, wo ich in Gedanken bin, auch wirklich sein. Allein ich bin hier in Wahrheit, in der Leiblichkeit, dort nur in Gedanken, in der Einbildung.

Der Raum begrenzt und umschliesst nicht nur meinen Leib, sondern auch meinen Geist, der nie über einen Ort hinausgekommen ist, oder nie mit Anderen verkehrt hat, die darüber hinausgekommen sind. Und ebenso wie ich hier, so denke ich jetzt, und nicht nur indirect, insofern als ich jetzt bin, sondern das Denken ist wesentlich ein zeitlicher Act, nicht nur formell deshalb, weil ich nicht zugleich denken kann, wenn ich Anderes treibe, und umgekehrt, wenn ich denke, nicht zugleich Anderes treiben kann, weil ferner die Gedanken nach und nach einander folgen, so schnell, ja schneller als der Blitz kommen und verschwinden; sondern auch materiell, weil das Denken im 19 Jahrhundert ein anderes ist als im 18., ein anderes jetzt in der Frühe, als jetzt in der Nacht, jetzt in der Jugend, als jetzt im Alter. Das Denken macht also keine Ausnahme in dieser Beziehung. Dasselbe gilt von der Einheit und Allgemeinheit der Vernunft. Die Menschen haben nur Eine oder eine gemeinsame Vernunft, weil sie überhaupt nur Eine oder gemeinsame Natur,

gemeinsame Organisation haben; sie verstehen sich gegenseitig; sie denken deshalb mit denselben Worten; sie denken gleich, weil sie gleich empfinden, weil es allgemeine Empfindungen giebt, Empfindungen, in denen Alle übereinstimmen. Dieses schmeckt dem Einen freilich süss, dem Anderen sauer; aber Keiner wird das Süsse als Saueres, das Sauere als Süsses empfinden. Diese Temperatur ist für mich warm, für den Anderen kalt; aber jeder hat die Empfindung des Kalten und Warmen. Keiner empfindet die Kälte als Wärme, und die Wärme als Kälte. Steigt aber die Temperatur auf einen sehr hohen Grad, oder sinkt sie auf einen sehr niedrigen, so wird die Differenz der Empfindung verschwinden.

Gäbe es keine Gleichheit der Empfindung, so gäbe es auch keine Sprache. Denn wenn der Eine als Kälte empfindet, was der Andere als Wärme, wie hätten sie sich verständigt, wie ein und dasselbe Wort zum Ausdruck ganz widersprechender Empfindungen wählen können?

Die Grenze der Gattung ist auch die Grenze der Empfindung selbst; was innerhalb dieser Grenze der Gattung, ist variabel, verschieden, was jenseits nicht mehr; denn die Grenze der Gattung ist auch die Grenze des Lebens. Wo Kälte und Wärme einen Grad erreichen, dass sie nicht mehr als solche, dass sie nur als Schmerz empfunden werden, da kann das Leben nicht mehr existiren.

Zur Hegel'schen Geschichte der Philosophie.

Hegel stellt Alles, so auch in der „Geschichte der Philosophie", nur in einer successiven Entwicklungsreihe dar; daher subordinirt er Systeme, die doch nicht nur gleichzeitige, sondern auch gleichberechtigte sind. So setzt er z. B. den Heraklit über Parmenides; aber jener steht nicht höher als dieser; beide stehen auf demselben Boden, beide sehen denselben Gegenstand, aber nur unter verschiedenen Formen oder vielmehr mit verschiedenen Augen. Halten wir uns nur an den bekannten „Fluss" des Heraklit. Parmenides sieht so gut wie Heraklit den Fluss des Lebens und der Dinge;

aber er sagt: es folgt immer nur dasselbe auf dasselbe, Welle auf Welle, aber immer dieselbe Leier, kein wesentlicher Unterschied, ein Unterschied nur für das Auge, aber nicht für meinen Verstand; ja mein Verstand steht stille bei dieser Bewegung; sie bewegt, sie afficirt ihn nicht unterschiedentlich, er langweilt sich; es ist also nur eine Bewegung dem Scheine, aber nicht dem Inhalt der Sache, der Wahrheit nach. Wenn ich dieses Wasser, das hier nacheinander verläuft, auf eine Fläche brächte, so wäre der Eindruck ein absolut einförmiger, identischer. Was mir jetzt als ein Anderes, Verschiedenes erscheint, weil ich es nacheinander wahrnehme, würde mir auch als Eines und Dasselbe erscheinen, wenn ich auf einmal es überschauen könnte. Heraklit dagegen abstrahirt von der Identität des Inhaltes und hält sich bloss an die Form des Kommens und Vergehens, an die sinnliche Bewegung, die immerwährend ist, während das Subject der Bewegung, die Welle, vergeht und entsteht. Dem Heraklit ist das Fliessen das Fortwährende, Bestehende, dem Parmenides das Fliessende. Aber beide Anschauungen sind gleichberechtigt, beide liegen ebenso in der Natur der Sache, wie in der Natur des Menschen; beide repetiren sich in tausenderlei Weisen im Leben und Denken des Menschen. Dem Einen genügt z. B. sein Weib, um das Weib kennen zu lernen; der Andere glaubt das Weib nur zu kennen, wenn er es im Plural kennen gelernt hat. Die eine Anschauung ist die des ruhigen, besonnenen Verstandesmenschen; die andere die des sinnlichen, feurigen Menschen.

Hegel opfert die inneren, immer vorhandenen, ewigen Gründe den zeitlichen, historischen Gründen auf. So begründet er z. B. den Skepticismus lediglich als Gegensatz gegen die epikureische und stoische Philosophie als dogmatische Systeme. Aber dadurch wird nur der äussere, historische, nicht der innere, psychologische Grund erkannt und angegeben. Und gleichwohl hat der Skepticismus einen solchen und es ist gerade die Aufgabe des Philosophen zu fragen: worin hat er seinen Grund? Zu jeder Zeit giebt es

Skeptiker, wenngleich der Skepticismus nicht zu jeder Zeit gleiche Bedeutung hat, dort ein organisches, hier Product einer Urzeugung ist. Giebt man daher dem Skepticismus nur einen speciell-historischen, nur durch den Standpunkt einer bestimmten, zeitlichen Philosophie bedingten Ursprung, so ist es unmöglich, ohne Willkür mit der Empirie fertig zu werden. So hat ein Schüler Hegels den Skepticismus eines Huet und Bayle lediglich auf Rechnung der Descartischen Philosophie gesetzt, als welche den Gegensatz zwischen Ausdehnung und Denken, Ding und Gedanke auf's Aeusserste getrieben habe, ein Gegensatz, dessen nothwendige Folge eben der Skepticismus sei. Und doch treffen wir schon vor Descartes und gleichzeitig mit ihm, aber unabhängig von seiner Philosophie, den Skepticismus, wie z. B. bei Gassendi. Aber wie mit dem neueren ist es mit dem älteren Skepticismus. Pyrrho ist gleichzeitig mit Aristoteles. Nothwendig wird daher der Skepticismus höchst einseitig erfasst, wie es von Hegel und seiner Schule geschieht, wenn nicht sein psychologischer Grund berücksichtigt wird. Ich sage keck weg: der psychologische, ob ich wohl weiss, dass die psychologischen Erklärungen in Verruf sind; aber ich sehe nicht ein, warum man mit einer seichten psychologischen Erklärung auch die psychologische Erklärung überhaupt verwerfen soll. Die Hegel'sche Methode hat überhaupt den Mangel, dass sie die Geschichte nur als einen Fluss ansieht, ohne den Boden zu betrachten, über den der Fluss hinströmt. Sie macht die Geschichte zu einem ununterbrochenen, intelligenten Act, was sie doch nicht ist. Die Geschichte der Philosophie wird unterbrochen durch antiphilosophische, rein praktische Interessen und Tendenzen, durch rein empirische Bedürfnisse der Menschheit. In solchen Zeiten wird die Philosophie allerdings auch erhalten, aber geschwängert mit den Bestandtheilen des Bodens, worüber sie fliesst. Wird diese Beschaffenheit des Bodens nicht berücksichtigt, sondern nur der Fluss, so wird als eine höhere Stufe gefasst, was in ein ganz anderes Gebiet gehört, daher mit dem früheren gar nicht verglichen werden kann, und es ist dann unver-

meidlich, dass nicht das Wesentliche zum Unwesentlichen und umgekehrt das Unwesentliche zum Wesentlichen gemacht wird. So ist es mit der Bedeutung, die Hegel der neuplatonischen Philosophie im Gegensatze gegen die altgriechische giebt. Hier ist, heisst es, die absolute Idee erschienen, aber in der Form der Gährung, der Exstase, der Schwärmerei. Die Exstase wird also zum Unwesentlichen, zur blossen Form gemacht. Allein wo die Form Schwärmerei ist, da ist auch der Inhalt, das Object, ein schwärmerisches, phantastisches Object. So wenn Plotin die „unmittelbare Annäherung" und Vereinigung mit der Gottheit als das Ziel der Philosophie bestimmt, so kann man nicht sagen, nur die Form der Unmittelbarkeit der Vereinigung ist hier das Phantastische, sondern dieser Inhalt ist gar nichts ausser dieser Form. Ist denn nicht nothwendig das Object selbst ein Unmittelbares, Sinnliches, oder wenigstens phantastisch Sinnliches, wo eine unmittelbare Annäherung stattfindet? So wenn bei Plotin „das Eine als das Vollkommene überfliesst und dieses Ueberfliessende sein Product ist", so ist dieses Phantasiebild die Sache selbst; es lässt sich nicht mehr der Gedanke vom Bilde absondern. Das positive Philosophische bei den Neuplatonikern ist nur der Inhalt aus der alten Philosophie, aber jetzt versetzt aus dem Elemente des Denkens in das Zauberland der Phantasie, wo er, obgleich derselbe, anders und schöner als in seinem früheren Elemente erscheint, gleichwie uns im Traume dieselbe Sache anders und unendlich schöner erscheint, als im Wachen. Die Zeit der Neuplatoniker war eine Zeit des Unglücks, der Unzufriedenheit mit der Welt, der Krankheit. Die Philosophie hat in solcher Zeit die Bedeutung der Medicin. Sie wird nicht getrieben aus freiem Interesse, mit dem Sinne, mit welchem sie der Gesunde, der Glückliche treibt, nicht um ihrer selbst willen. Sie soll die Bedürfnisse des kranken Herzens befriedigen, Wunden heilen, den Verlust der Welt, der Realität ersetzen. Dies vermag sie aber nur durch das Gemüth bezaubernde Vorstellungen, nur durch die Phantasie, nicht durch die Vernunft. Der Standpunkt der Neuplatoniker ist also kein höherer, sondern

ein ganz anderer, als der der alten Philosophen — kein theoretischer, sondern praktischer. Aber ebenso waren schon der Stoicismus, der Epikurismus und Skepticismus Erscheinungen von dem Verschwinden des philosophischen Geistes, Erscheinungen davon, dass das theoretische Interesse durch praktische Interessen verdrängt war. Der Skepticismus verdankt seine Entstehung nicht einer einseitigen dogmatischen Philosophie, sondern der Richtung und Zeit, wo der Mensch seinen nächsten Interessen das höchste Interesse zuwendet, und daher gegen das Wissen gleichgiltig wird. Was kümmert's mich, ob die Sonne so gross oder grösser ist als sie erscheint, ob die Erde um die Sonne oder die Sonne um die Erde läuft? Sie mag stehen oder laufen — deswegen geht mein Puls nicht langsamer, verdaut mein Magen nicht besser, wird mein Herzeleid nicht vermindert. Hieraus allein erklärt es sich auch, wie der Skepticismus mit dem Pietismus und Mysticismus in Verbindung gebracht werden kann, wie es von der neueren Zeit geschah.

Identität und Unterschied.

Die Hegel'sche Philosophie stellt das logische Gesetz der Identität auf gleichen Fuss mit den übrigen sogenannten Reflexionsgesetzen. Die Sätze: jedes Ding ist ungleich, verschieden, entgegengesetzt, sollen gleichen Rang mit dem Satze: „jedes Ding ist sich selbst gleich" haben. Allein die Sichselbstgleichheit oder Identität steht zur Ungleichheit und Verschiedenheit im Verhältnisse der Grundlage. Die Eigenschaften, wodurch ich ein Ding unterscheide oder anderen Dingen entgegensetze, müssen mit dem Gesetze der Identität, wornach es dieses und kein anderes ist, übereinstimmen, sonst ist ja der Unterschied nicht sein Unterschied, der Gegensatz nicht sein Gegensatz. Das Gesetz der Identität steht daher nicht neben, sondern über den übrigen Reflexionsgesetzen; es ist die Regel des Unterschiedes, des Gegensatzes. Ich kann die negative Elektricität nur der positiven Elektricität, nicht irgend einer anderen Positivität, das Süsse nur dem Saueren,

das Böse nur dem Guten, das Weisse nur dem Schwarzen, d. h. nur die Farbe der Farbe, Moralisches nur Moralischem, einen bestimmten Geschmack nur einem anderen Geschmacke entgegensetzen. Ein wahrer, nothwendiger, naturbegründeter Gegensatz ist nur der, welcher das logische Gesetz der Identität respectirt. Dieses Gesetz verwerfen, oder wenigstens dem Gesetze der Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit gleichstellen, heisst daher der Willkür Thür und Thor öffnen. „Aber die Logik hebt ja selbst durch den Satz des Grundes den Satz der Identität auf; denn indem es heisst: Alles hat seinen Grund, so ist ja damit ausgesagt, dass es nicht mit sich identisch, also Anderes sein Grund sei.“ Ist denn aber dieses Andere, was als Grund gesetzt wird, nicht auch durch das Gesetz der Identität bestimmt? Kann ich ohne Unterschied, was ich nur immer will, als Grund von Etwas anführen? Kann ich Gott z. B. als moralisches Wesen zum Grunde der Natur machen? Ist nicht Gott als Grund der Natur selbst nothwendig ein Naturwesen? Hebt also der Satz des Grundes das Identitätsgesetz auf? Nein, er hebt es nicht nur nicht auf, sondern bestätigt es. Warum kann ich Gott als moralisches Wesen nicht zum Grunde der Physik machen? Weil es dem Begriffe desselben widerspricht, weil ich dem Gesetze der Identität zufolge aus einem moralischen Wesen auch nur moralische, aber keine physischen Gesetze und Principien ableiten kann.

Zur „Philosophie des Geistes“.

„Je gebildeter ein Mensch, desto weniger bedarf er der unmittelbaren* Anschauung.“ Das gilt aber doch nur von besonderen Anschauungen, von Hundskomödien, Spektakelstücken, Kunstreitern, geistlichen und fürstlichen Festlichkeiten, oder auch von besonderen Naturerscheinungen, einem Wasserfall, einem Rhinozeros. Einmal ist genug, weil nun die Bilder uns eingeprägt sind. Aber was von diesen optischen

* Die „unmittelbare“! Giebt es denn eine andere Anschauung als die unmittelbare? Ausser der sinnlichen giebt es nur eine eingebildete, imaginäre.

Leckerbissen, gilt das auch von dem täglichen Brod der Naturanschauung? Genügt uns das Bild von Sonne, Mond und Sternen? das Bild vom Blau des Himmels und seiner im Gold der Abend- und Morgensonne strahlenden Wolken? das Bild vom Grün der Wiesen und Wälder, vom Bau der Berge und Thäler? Ist diese Anschauung nicht eine stets uns neue, so oft sie sich auch wiederholt: gewährt sie nicht eine unerschöpfliche Frische, so lange wir wenigstens selbst noch nicht abgestumpft, noch gesund sind? Der grosse Haufe würdigt nur das Auffallende der Anschauung, der Gebildete aber das Gewöhnliche, Alltägliche, Unbedeutende. Die Naturwissenschaft ist nur dadurch entstanden, dass dem Menschen nicht mehr das Bild, welches er sich von der Natur gemacht, genügte, dass er sich nicht oft, nicht genau genug das Ding ansehen konnte.

Zur Charakteristik der Hegel'schen Philosophie gehört auch, dass er den Schmerz rein aus der Seele, abgesehen vom Körper, definirt, und daher wieder an die Descartische Vorstellung erinnert, welche die Empfindung des Höllenfeuers ohne Körper denkbar fand. Wenn aber die Seele eine einfache, alle ihre unterschiedenen Bestimmungen ideell setzende Identität mit sich ist, so ist der Schmerz unbegreiflich. Schon Hippokrates sagt: Wenn der Mensch ein Eins wäre, so wäre er schmerzlos. Hegel setzt allerdings den Unterschied in die Einheit, aber diese ist ja rein ideell, den Unterschied, die Bedingungen des Schmerzes also aufhebende Identität. Allerdings ist der Mensch eine Einheit, aber diese Einheit ist zugleich wesentlich eine organische, materielle. Aber nur eine solche, eben wegen dieses unglücklichen Beisatzes zerstörbare, zerreissbare, verletzbare Einheit ist des Schmerzes fähig; für die Seele giebt es keine Schmerzen. Auch der geistige Schmerz hat nur darin seinen Grund, dass der Mensch eine Einheit ist, nur ein Resultat harmonisch zusammenwirkender verschiedener Organe. Und Schmerzen entstehen daher, wenn ein Organ, ein System, ein Glied, wie z. B. der Magen, die Gurgel, die Oberherrschaft über den Kopf bekommt, der

Mensch sonach über diese Knechtschaft, sein Hingerissenwerden, Schmerz, Reue, Scham empfindet. Es giebt freilich viele Schmerzen zeugende Handlungen und Triebe, welche nicht, wie z. B. der Geschlechtstrieb, so augenfällig körperliche Thatsachen zur Voraussetzung haben, welche gleichwohl aber mittelbar sich auf dieselben beziehen und einen materiellen Grund haben, ohne dass man deshalb wie Gall dem Mord, dem Diebstahl einen besonderen Mord- oder Diebssinn vorauszusetzen brauchte. So kann der Geschlechtstrieb einen Menschen zum Diebe, zum Mörder, zum Verleumder machen, wenn diese Handlungen die Mittel zur Befriedigung seiner Leidenschaft sind.

Was ist eine Dialektik, die im Widerspruch steht mit der natürlichen Entstehung und Entwicklung? Was ihre „Nothwendigkeit"? Was die „Objectivität" einer Psychologie, einer Philosophie überhaupt, die von der einzigen kategorischen und imperatorischen, grund- und stichhaltigen Objectivität, der Objectivität der leiblichen Natur abstrahirt, ja in die gänzliche Entfernung von derselben, in die absolute, in die durch kein Fichte'sches Nicht-Ich, kein Kantisches Ding an sich beschränkte Subjectivität, die absolute Wahrheit, die Vollendung des Geistes, das Endziel der Philosophie setzt?

„Aussereinander" habe ich vor mir beim Anblick einer Ebene, ein anderes beim Anblick eines Berges, und wieder ein anderes beim Anblick eines Basaltkegels, als beim Anblick eines Flötzgebirges. Und gehe ich vom geognostischen Standpunkt zu dem mineralogischen, wie ganz anders ist das Aussereinandersein des Kalkspaths und des Kieselkrystalls. Wie kann ich also von der Natur den Begriff eines blossen leeren Auseinanderseins abstrahiren und diesen ihr als ihre Grundbestimmung aufbürden. Werfe ich meinen Blick auch nur oberflächlich auf die nebenstehenden Pflanzen und Thiere, so erblicke ich in diesem Ausser- und Nebeneinander auch ein In- und Beieinandersein, ebenso ein

Ober- und Uebereinandersein: ich sehe den Kopf auf den Beinen und dem Rumpfe, nicht umgekehrt. Wäre aber das Aussereinander das Wesen der Motive, so wäre es einerlei, ob ein Materielles auf der Basis oder auf dem Kopfe, der Spitze stünde, denn es käme nur darauf an, dass Kopf und Beine ausser und neben einander wären. Die Form des Neben- und Aussereinander ist also ein blosses Gebilde des menschlichen Kopfes, eine selbstgemachte Abstraction, welcher nichts Wirkliches, nichts ausser dem Kopfe Seiendes entspricht.

Abstract nennen wir und abstract ist Alles, was von seinem Subject oder Gegenstand abgetrennt ist. Nun soll aber der Begriff des Subjectiven, abgetrennt vom Subject, das Subjective als nicht Subjectives, der Begriff als an sich, ja als an und für sich seiendes Wesen gedacht werden. Ist das nicht die höchste, gewaltthätigste Abstraction?

Wenn speculative Philosophen behaupten: *Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu,* so gilt dies allerdings von der Hegel'schen speculativen Philosophie: sie sieht nichts in der Natur, als was sie schon vorher in der Logik gedacht hat. Wenn übrigens nichts im Sinne ist, als was schon vorher oder überhaupt im Verstande ist, so ist es sehr überflüssig, vom Sinnlichen anzuheben.

Die Hegel'sche Philosophie ist entsprungen dem Kant-Fichte'schen Ich mit der absoluten Identität des Idealen und Realen. Das Ich, welches nicht ein Ding an sich zu seinem Gegensatze hat, sondern dieses Ding als sich selbst oder als ein von ihm gesetztes weiss, ist der Begriff der Hegel'schen Philosophie.

So verschieden das Subject, so verschieden das, was das Subject als das Wesentliche von sich bestimmt, so verschieden

bestimmt ist auch das Object. Die Wesen sind Zahlen, heisst: die Zahl ist das Wesen, unangesehen die Dinge. Nur das mathematische Subject macht daher die Zahl zum Wesen der Dinge, weil die Zahl sein Wesen ist. Was ist nun das Subject von dem Absoluten, welches Hegel als das Wesen der Dinge und Philosophie bestimmt? Hegel.

Der Staat ist nach dem Princip der Hegel'schen Philosophie eigentlich eine Theokratie, und die Hauptsache Hegels — Theologokratie.

Der Instinct hat mich zu Hegel geführt, der Instinct von Hegel frei gemacht.

Herr von Schelling.

1843.

Brief an K. Marx. (Nach dem Brouillon.)

. . . . Sie haben Alles angewandt, was einen so schwer vom Inneren zum Aeusseren übergehenden Schriftsteller, wie ich, animiren kann. Aber dessen ungeachtet kann ich wenigstens für die nächste Zeit, so aufrichtig leid es mir auch thut, Ihrer Aufforderung nicht entsprechen. Seit dem im April l. J. plötzlich erfolgten Tod meines Bruders war ich im Departement der auswärtigen Angelegenheiten. Jetzt, wo ich wieder in die Kammer des Inneren gekommen bin, ist mir eine ernste, immanente Thätigkeit unerlässliches Bedürfniss, und folglich psychologisch unmöglich, auf eine so wesenlose, eitle, transitorische Erscheinung wie Schelling* meinen inhaltsbedürftigen Geist zu richten. Wo nicht die äussere Nothwendigkeit mit der inneren zusammenfällt, da kann ich nichts thun, nichts

* In einer am 1. April datirten, später weggefallenen Nachschrift zum Vorwort der 2. Aufl. vom „Wesen des Christenthums“ hatte sich Feuerbach über Schelling also geäussert: „Als ich diese Vorrede niederschrieb, war noch nicht die neuschelling'sche Philosophie — diese Philosophie des hösen Gewissens, welche seit Jahren lichtscheu im Dunkeln schleicht, weil sie wohl weiss, dass der Tag ihrer Veröffentlichung der Tag ihrer Vernichtung ist, diese Philosophie der lächerlichsten Eitelkeit, welche zu ihren Argumenten nur Namen und Titel hat — diese theosophische Posse des philosophischen Cagliostro des 19. Jahrhunderts durch die Zeitungen förmlich als „Staatsmacht“ proclamirt worden. . . . . Armes Deutschland! Du bist schon oft in den April geschickt worden, selbst auf dem Gebiete der Philosophie, namentlich von dem eben genannten Cagliostro, der Dir stets nur blauen Dunst vorgemacht hat, nie gehalten was er versprochen, nie bewiesen was er behauptet. Aber sonst stützte er sich doch wenigstens auf den Namen der Ver-

leisten. Wo ich keinen Gegenstand vor mir habe, da kann ich auch keinen Gegensatz bilden.

Aber zu einer Charakteristik Schelling's ist auch keine Nothwendigkeit vorhanden. Schelling verdankt seinen Ruhm lediglich seiner Jugend. Was Andere erst im Mannesalter erreichen mit Kampf und Mühe, das hatte er schon in der Jugend erreicht, aber eben deswegen auch seine Manneskraft erschöpft. Wenn Andere am Schluss ihres thatenreichen Lebens sagen konnten: was man in der Jugend wünscht, hat man im Alter die Fülle, so kann der Hr. v. Schelling umgekehrt sagen: Was ich im Alter wünsche, das hatte ich in der Jugend in Fülle — Ehre, und was mehr ist als Ehre, Namen, das Vertrauen Anderer zu mir und meinem Talente.

Schelling ist nicht nur von Anderen gerichtet, er hat sich selbst gerichtet, sich selbst prostituirt. Das nicht zu Erklärende ist, wie er zu diesem Ruhm gelangte, dem Ruhm eines Genies, einer Originalität und Productivität, da er doch nur die Gedanken Anderer wiedergegeben hat. Er ist mehr geworden durch Andere als durch sich, wie er heute noch ist durch Andere. Sein letztes Loos entscheidet über sein früheres. Erkennen wir den Grund, wie er jetzt noch imponiren kann, so haben wir auch den Grund gefunden, wie er einst imponiren und seinen früheren Leistungen eine Bedeutung beimessen konnte, die weit über die Grenzen der Wahrheit geht. Denn er hat auch damals nur den Idealismus des Gedankens in den

---

nunft, den Namen der Natur, also auf Namen von Sachen; jetzt will er Dich zum Schlusse gar bethören mit Namen von Personen, den Namen eines Savigny, eines Twesten und Neander! Armes Deutschland! selbst Deine wissenschaftliche Ehre will man Dir nehmen. Unterschriften sollen für wissenschaftliche Beweise, für Vernunftgründe gelten! Doch Du lässt Dich nicht bethören. Du kennst noch zu gut die Geschichte mit dem Augustinermönch. Du weisst, dass nie noch eine Wahrheit mit Decorationen auf die Welt gekommen, nie im Glanze eines Thrones unter Pauken und Trompeten, sondern stets im Dunkel der Verborgenheit unter Thränen und Seufzern geboren worden ist; Du weisst, dass nie die „Hochgestellten", eben weil sie zu hoch gestellt sind, dass stets nur die Tiefgestellten von den Wogen der Weltgeschichte ergriffen werden."

Idealismus der Imagination verwandelt, den Dingen ebensowenig Realität eingeräumt wie dem Ich, nur dass es einen anderen Schein hatte, weil er statt des bestimmten Ich das unbestimmte Absolute setzte, und dem Idealismus einen pantheistischen Anstrich gab.

Was ist es nun aber, was Schelling noch heute eine scheinbare Bedeutung giebt? Ist es Er selbst? Ach! man öffne seine Vorlesungen, und man fällt in Ohnmacht vor dem Leichengeruch der Duns Scotischen Scholastik und Jakob Böhm'schen Theosophistik, dieser nicht Theosophie, sondern Theosophistik. Es ist der unlauterste und unsauberste Mischmasch von Scholastik, die nach dem Petrus Lombardus riecht, von Theosophismen. Darin liegt also die Kraft und Bedeutung Schelling's. Ausser ihm liegt sie — in denen liegt sie, die, um ihre politischen und kirchlichen Interessen, oder vielmehr Intriguen in's Werk zu setzen, irgend eines Namens eines Philosophen bedurften. Ausserdem würde Schelling noch ebenso — zu seinem Heil — im Dunkeln geblieben sein, wie er es in München war, höchstens in den unterthänigen Köpfen einiger Docenten seinen verwirrenden Spuk fortgetrieben haben. Mit den Wölfen muss man heulen.

Uebrigens hat Schelling den Geistesverfall, der ihn jetzt emporhebt, selbst mit herbeigeführt. Was aber seine *Philosophia secunda* betrifft, so ist sie lediglich schon dadurch widerlegt, dass sie an das Licht der Oeffentlichkeit gezogen wird; sie konnte nur so lange existiren, als sie nicht existirte. Diese Offenbarung widerlegt sich selbst; sie kann keine zwei Worte herausbringen, ohne dass das eine das andere aufhebt. Es wäre auch ganz thöricht, dagegen etwas zu sagen; denn es wird hier von vornherein Verzicht geleistet auf alle Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit des Denkens, auf jedes Kriterium der Wahrheit, auf jeden Unterschied zwischen Vernunft und Absurdität. Das Princip, das oberste höchste Wesen, ist das vergegenständlichte Wesen der zügel- und bodenlosesten menschlichen oder vielmehr unmenschlichen Abgeschmacktheit. Sagen Sie dem Herrn: Was Sie hier sagen, ist sinnlos, ist ungereimt — so erwidert er: Unsinn ist der

höchste Sinn, Narrheit ist Weisheit, Unvernunft ist der Superlativ der Vernunft, ist Uebervernunft, Lüge ist Wahrheit . . . .

Ihre Aufforderung, über Schelling zu schreiben, hat mich wirklich so aufgeregt, mir die Rücksicht auf die Verdorbenheit der Zeit und Charaktere als eine solche Pflichtnothwendigkeit vorgestellt, dass ich es über mich brachte, die Vorlesungen durchzulesen und die Eindrücke wiederzugeben, die ich dabei erfuhr. Aber das Resultat war das oben ausgesprochene. Autopsie ist hier unerlässlich. Ueberdem habe ich — freilich nur in meiner kurzen, sich überall nur auf die Grundzüge und deren Consequenzen beschränkenden Weise — das Wesen der sog. „positiven", oder richtiger putativen Philosophie sattsam gezeichnet. Ich könnte nur breiter machen, nur zum Gemeinverständniss ausführen, nur bestätigen, was ich in Kürze bereits gesagt. Wesentlich Neues könnte ich nicht geben. Aber wie sollte ich ein Interesse darin finden, etwas schon Gesagtes wiederzukauen?

Zudem ist dieser stille Ort nur ernster Beschäftigung geweiht. Wenn ich aber, wie ich hoffe, in eine Stadt ziehe, wo mir die Eitelkeiten des Lebens wenigstens als sinnliche Realitäten vor die Augen treten, wird es mir möglich, auch eine philosophische Eitelkeit gehörig *ad coram* zu nehmen.

Ad coram? wie respectwidrig! Ganz richtig, aber ich habe auch nicht den geringsten Respect vor dem Herrn v. Schelling. L. F.

Um dem Alten, längst Bekannten und Widerlegten einen Schein des Neuen zu geben, hat Schelling das Alte entstellt, den J. Böhmismus durch die willkürlichsten Fictionen der Scholastik verschlechtert. Zugleich ist es der entstellte Hegelianismus; nur ist, was dort noch Begriff, zum Unbegriff, zu schrankenlosem Unsinn, was dort Sinn, gemacht.

Es ist mit diesen alten ontotheologischen Begriffen nichts weiter anzufangen, als sie in ihrer ganzen Integrität zu fassen und in ihrem Ursprung, im Menschen zu begreifen, aber doch ganz Ohn-, Unsinn, diese Ideen mit den Naturalien zu schwängern. Alles das, was dem eigentlichen Gott vor-

ausgeht, ist nichts Anderes als der mystisch verschleierte, zugleich auf scholastische Bestimmung reducirte Begriff der Natur, zugleich aber, weil sie Gott ist oder der Urgrund, das leibliche Sein, das Fleisch — ontotheologisirt. Dann kommen die Kategorieen des Blindseins, des Nothwendigen das zugleich ein Zufälliges ist, zum Vorschein.

Dabei hypostasirt er stets die logisch unzertrennlichsten Begriffe. Er trennt z. B. die Existenz von dem Existirenden, entzweit das nothwendig Existirende in Nothwendigkeit und Existenz, erklärt den Geist aus dem Geist, die Freiheit aus der Willkür. Dabei spielt er mit Worten, die er in verschiedener Bedeutung nimmt: *A se esse*, das Blindexistirende, ist das nicht blind Existirende, freiwilliges, vorausgesehenes, gewolltes. Possirlich ist, wie die abstracteste metaphysische Bestimmung mit der gemeinsten zusammengekuppelt wird: Gott ist der Herr des Seins. Es ist die tollste Willkür!

Es ist das Delirium tremens, das vermittelst einiger, aber nur zufällig zusammenhängender Phrasen sich als höchstes Wesen construirt. S. 473: „Wir sind hiermit zu dem Höchsten gekommen, über das hinaus nicht zu denken ist.“ Allerdings, das nicht Denkliche, was gedacht, das Unvernünftige, was vernünftig sein soll, das „Wesen, das über dem Wesen“, die Vernunft über aller Vernunft — wir sind zu dem Unsinn über allem Unsinn gekommen.

Wie lächerlich: Gott ist der Herr des Seins, als könnte das Besondere der Herr des Allgemeinen sein, da sich der Herr nicht ohne das Sein denken lässt; denn die erste Grundbedingung, um Herr zu sein, ist, dass er ist. Sein geht der Herrschaft voraus, bleibt zu Grunde liegen. Wie kann also die Herrschaft wieder über das Sein herrschen wollen, als wäre das Sein etwas Abtrennbares? Woher aber kommt dieser Unsinn? Setze statt „Sein“ Natur, so ist es erklärt. Die Natur, so ist der Sinn, geht voraus dem Gott als Geist, und dann setzt sich der Geist als Herr und Besitzer der Natur. So geht die Unterleibsthätigkeit der Kopfthätigkeit voraus, Essen und Trinken ist das Erste im Leben; aber dann wird dieses herabgesetzt — die Kopfthätigkeit bekommt die

Oberherrschaft oder wenigstens Oberaufsicht. Was erst Zweck ist, wird Mittel. Gott und Welt, Geist und Natur: das sind Gegensätze, Besonderheiten, mit denen der Begriff der Herrschaft vereinbar ist. Aber Sein ist schlechthin allgemein. Wie kann ich Sein der Herrschaft subordiniren? das ist ungefähr als wollte ich sagen: die Lunge ist Herrin der Luft, und doch setzt die Lunge, um Lunge zu sein, Luft voraus; sie participirt nur an der Luft, sie existirt nur durch die Luft, gleichwie die Herrschaft am Sein participirt, nur Herrschaft ist, weil sie vor allem Anderen sich dazu herablässt, sich bequemen muss — zu sein, zu existiren.

Geist ist ihm die Potenz der Absurdität; Freiheit, Gesetzlosigkeit; Dialektik, das Privilegium, zu behaupten oder zu verneinen, was man nur immer will, gleichgiltig, ob es wahr oder falsch, sinnlos oder sinnig ist, der Vernunft ent- oder widerspricht. Die absolute Identität und Indifferenz, die er früher ins Object setzte, ist jetzt in ihm Subject gewordene Methode. Die alte Theologie setzte die Willkür der Allmacht doch noch als Object ausser Gott — Gott kann was er will; aber er macht sie zum Subject — er kann Gott selbst sein, Kürbiss oder Teig — kurz was er will. Er ist das Gemächte seiner eigenen Willkür. Wesen, Subject, Grundlage ist die Grundlosigkeit, die Wesenlosigkeit, die Haltlosigkeit der phantastischen Willkür. Schelling macht seinen Gott, er hat keinen Gott, er ist die Gottlosigkeit der Zeit, die sich aber gottvoll dünkt. Die Grundlage ist: Es ist Alles Nichts und Eitel. Es giebt keinen Gott und keinen Teufel, keine Wahrheit und keine Lüge, keine Vernunft und keine Unvernunft, keinen Ernst und keinen Spass, keine Tugend und keine Liederlichkeit, keine Zusammenstimmung und keinen Widerspruch.

Das, was ihm die Gegner vorgeworfen, hat er jetzt eingestanden, bestätigt, praktisch bewährt; er operirt mit den Waffen seiner Gegner gegen sich selbst; er hat die Consequenz seiner Gegner aus seinen Principien selbst gezogen, und gerade dadurch, womit er sich selbst widerlegt, will er sich behaupten. Er geht mit seinem Gott um, wie die Fetisch-

diener mit ihren Fetischen, die sie prügeln, herumwerfen, — er macht mit seinem Gott das tollste Zeug, selbst Purzelbäume lässt er ihn schlagen. Ein solcher Purzelbaum ist z. B. die Weltschöpfung, wo das Unterste zu oberst — die Füsse zum Himmel, das Oberste zu unterst — der Kopf zur Erde gekehrt wird.

Herr v. Schelling verspricht eine die Grenzen des gegenwärtigen menschlichen Bewusstseins erweiternde Wissenschaft. Dieses Versprechen hat er erfüllt. Es ist das geschehen, dessen Möglichkeit nur zu ahnen uns bisher eine Unmöglichkeit war: dass je mehr einer verliert an innerer Realität, um so höher er steigt an äusserer Macht, dass Ehre und Ansehen im umgekehrten Verhältniss zum Verdienste steht.

Es ist die Willkür, die sich für Freiheit, die Absurdität, die sich für Vernunft, das Krebsgeschwür der Lüge, das sich für die volle Brust der Wahrheit, die Herbstzeitlose des abgelebtesten Mysticismus, die sich für die Frühlingsblume der Zukunft und eines neuen Lebens ausgiebt.

Mach' es den Anderen dreist und keck weis, dass Du ein Genie bist, schrei's ihnen in die Ohren: so bist Du eins — wenigstens in Deiner und ihrer Meinung. Wem Meinung für Realität gilt, der ist damit zufrieden.

Luther, indem er die Willkür der papistischen Exegese schildert, schildert Schellings Methode: „Solche wilde Ränke und ausflüchtige Worte, die Schrift zu verstellen, nennt S. Paulus auf Griechisch κυβεία, πανουργία (Ephes. 4, 14), d. i. Gauklerey, Spielerey, Doppelerey, darum dass sie die Worte Gottes nach ihrem Muthwillen hin- und herwerfen, wie die Doppler die Würfel werfen, und wie die Gaukler den Dingen eine andere Nase und Ansehen geben, damit sie der Schrift nehmen ihren einigen einfältigen beständigen Sinn und verblenden uns die Augen, dass wir hin und her wanken, keinen gewissen Sinn behalten und gleich von ihnen bezaubert und begaukelt werden, und sie mit uns spielen wie der Gaukler mit den Würfeln." Luther T. XVII, p. 346.

G. F. Daumer: Die Religion des neuen Weltalters.*

Hamburg 1850. Drei Bände kl. 8°.

1850.

Freunde dürfen sich nicht nur, sondern sie sollen sich auch die Wahrheit sagen, wenn anders ihre Freundschaft selbst eine wahre ist, nicht auf subjectiver Zuneigung bloss, sondern auch auf objectiven geistigen Interessen beruht. Du wirst daher auch den Brief, wenn er gleich manche starke Aeusserungen und derbe Vergleichungen enthält, so aufnehmen, wie ich es von Dir erwarte.

. . . . . Nachträglich. Dass Deine wesentlichen Individualitäten im Wesen nichts anderes sind, als die Engel und Geister der Christen, als die von allem Gênanten, auf Deutsch allen Verdriesslichkeiten und Beschwerlichkeiten des Lebens und Leibes befreiten Individuen sind, dass dieser Deiner Ansicht

* Georg Friedrich Daumer (1800—1875), Gymnasiallehrer in Nürnberg, ist eine der wunderlichsten Gestalten dieser gährenden Zeit. Im Jahre 1844 hatte er gegen Ludwig Feuerbach und Bruno Bauer die Schrift veröffentlicht: „Der Anthropologismus und Kriticismus der Gegenwart in der Reife seiner Selbstoffenbarung", in welcher das Widerspruchsvolle seiner Anschauung bereits grell hervortrat. Eine Polemik zugleich gegen Feuerbach und gegen das Christenthum. Diesem wird seine Feindseligkeit gegen Natur und Menschen vorgeworfen; Feuerbach eine falsche Apotheose des Menschen, der nichts Erhabenes, sondern vielmehr der „Schrecklichste der Schrecken" sei. Schon hier wird der Gedanke angeschlagen, der dann das Thema der Schrift: „Die Religion des neuen Weltalters" gebildet hat. Daumer will keine Vergötterung des Menschen, aber auch keine transcendent, dualistisch ausser der Welt stehende Gottheit. Die Natur in ihrem tiefsten Inneren ist ihm Gott, während sie dem Christenthum als etwas „der Gottheit entgegengesetztes, ja

die alte Vorstellung der abstracten Vollkommenheit und Idealität zu Grunde liegt, gegen die Noth, Elend, Mangel, Bedürfniss, kurz alles Negative und Endliche, das doch der Impuls des Lebens ist, sich als ein nur Negatives, daher einst Aufzuhebendes bestimmt, liesse sich nachweisen. Dein System ist daher kein System der Philosophie, sondern der Mystik, und zwar einer Mystik, die nicht die Resultate und den Geist der neuen Philosophie in sich enthält. Denn das spinozistisch-pantheistische Princip ist dem Systeme nur aus der traurigen Nothwendigkeit und dem Schmerze und der Wehmuth darüber, dass leider! auch der Pantheismus etwas Wahres ist, aufgezwungen, daher es auch am Ende der Entwicklung wieder verschwindet.

Du bist in der Gegenwart ein Antichrist, in der Zukunft aber ein Christ. „Aber jener Himmel soll hier realisirt werden durch die That und Arbeit des Geistes." Was soll dadurch aber für ein wesentlicher Unterschied von der alten, christlichen, innerlichen und subjectiven Vorstellung entstehen? Für die Glücklichen und durch eine unbegreifliche Gnadenwahl, so zu sagen, Auserkorenen, die in den Genuss jenes absoluten Weltalters kommen, ist dieser Genuss ein Besitz, ihr Himmel ein ebenso Fixes, Ungeistiges, Bestehendes, wie es der alte Himmel für die Christen war.

---

geradezu Teuflisches" galt. So ist ihm das Natürliche der Feuerbachschen Ansicht nirgend geistig und erhaben genug; der spiritualistische Jenseitsglaube des Christenthums nirgend natürlich genug; aber indem er nach naturgesetzlicher Begründung der Glaubensmysterien des Christenthums sucht, geräth er in den Bann jener Vorstellungen, welche in somnambulen und hypnotischen Phänomenen einen Quell von Offenbarungen erblicken. In den Trägern solcher Erscheinungen sucht Daumer die „wesentlichen Individualitäten", auf die Feuerbach oben Bezug nimmt.

Da Daumer schon in der „Religion des neuen Weltalters" die Gott-Natur als ein weibliches, ja mütterliches Princip bezeichnet hatte, wird auch verständlich, wie er dazu kommen konnte, schon wenige Jahre später die mütterliche Jungfrau Maria in begeisterten Hymnen zu besingen und im Jahre 1859 förmlich zum Katholicismus überzutreten.

Solchen Dingen gegenüber zeichnet der — nicht abgeschickte — Brief Feuerbachs in einer Weise, die bleibenden Werth besitzt, das Recht einer rein natürlichen Auffassung. D. H.

Du sagst, das Ideal soll realisirt werden durch die That des Geistes, und doch einst äusserliches Sein und Bestehen bekommen; liegt darin nicht der grösste Widerspruch? Der Geist des absoluten Weltalters, wenn er anders noch Geist ist, würde auch diese Welt endlich im Unmuth wieder zertrümmern und jene unsterblichen Individuen, denen, wie im Jenseits der Christen „die Tauben gebraten in's Maul fliegen" (Verzeihe das derbe Bild!), stünden weit unter uns sterblichen, für die Gott und Geist auch ist, aber nur ist, wenn sie ihn durch Arbeit im Schweisse ihres Angesichtes verwirklichen und gegenwärtig machen. . . Nur diese Realität ist die wahre. Du gehst in Deinen Anschauungen Gottes zur Einheit des Geistes und der Natur, als einem absolut wesentlichen Momente über, und hebst doch diese wieder gänzlich auf in Allem, was Du über Zukunft und Realisation des Geistes und Ideellen sagst.

Du sagst, es sei unbegreiflich, dass der Organismus aus sich selbst sterbe, es liege in ihm nicht das Princip des Todes. Lieber Daumer, mit jedem Bissen, den Du in den Mund nimmst, mit jedem Athemzug, den Du thust, widerlegst Du diese Behauptung. Ist denn das Leben in seiner göttlichen Fülle und Selbständigkeit nicht zugleich absoluter Mangel, Hunger, Bedürfniss, Abhängigkeit, Bestimmtsein von dem Unorganischen? Ist denn nicht das Leben eine Einheit der mechanischen, physikalischen, chemischen Potenzen, Processe oder Momente, die ausser dem Organismus besondere, selbstständige Realität und Gestalt haben, und daher auch in ihrer Specifikation und Verwandlung zum Organismus, in ihrer Einheit, das Princip der Auflösung und Trennung enthalten? Der einfache Menschenverstand fasste daher bei allen Völkern fast das Sterben so auf, dass man im Tode die Schuld der Natur bezahle. Ist denn nicht gerade die Reproduction ein Beweis, dass das Leben sich aufreibt? Von einer Reproduction des Geistes, der als das absolute Leben die absolute Productivität ist, kann man nicht sprechen. Ist denn die Reproduction nicht selbst eine beschränkte, bestimmte, ermüdende? Ist sie nicht gleichsam ein Act der Desperation,

des absoluten Schmerzes, der grenzenlosen Verzweiflung ob der Nothwendigkeit, enden zu müssen, ohne doch enden zu wollen? Ist denn nicht die Leiblichkeit eine wesentliche Bestimmung des Lebens? eine wesentliche Bestimmung ist aber doch wohl die der Trennbarkeit, der Endlichkeit u. s. w. Ist denn nicht eine wesentliche innerliche Bestimmung des Organismus sein Zusammenhang mit der Kette der Nothwendigkeit? Du sagst, wenn er nicht durch äussere Gewalt zerstört würde, so sei kein Grund da, dass er sterbe. Ist dies zufällig? Abgesehen davon, dass es ganz gleichgültig ist, wie und wodurch er zu Grunde geht — denn damit, dass er untergeht, ist einmal ausgesprochen seine Endlichkeit, seine Fähigkeit, dass er untergehen kann — so könnte er auch nicht von Aussen zerstört werden, wenn er innerlich von sich selbst aus unzerstörbar wäre. Der Ziegelstein, der mich todtschlägt, ist nicht Grund, nicht Ursache, nur Gelegenheit, Veranlassung, Bedingung; der leidige feindliche Bruder des Geistes, mein lieber Leib, hat diese Culpa dolosa, dieses Crimen laesae majestatis verübt. Jeder Tod ist ein Selbstmord. Der Körper möchte wohl gerne sein wie der Geist, und seinen Bruder, wie Jakob den Esau, um das Recht der Erstgeburt und Unsterblichkeit bringen; aber es geht ihm, wie dem Dr. Faust, der — doch sein Schicksal ist weltbekannt. Indem Du so positiv sein willst, eine Erfüllung der Wünsche des Herzens verheissest, d. h. das Herz bejahst, bist Du absolut negativ, Du hebst nicht nur alle Natur, alle Nothwendigkeit auf, sondern auch alle Vernunft, die Principien aller Philosophie und alles Denkens, die heiligen, absolut nothwendigen, wie alles Dasein, so alles Denken begründenden Differenzen zwischen Gattung, Allgemeinem und Individuum u. dgl.

Um noch einmal auf Deine Ansicht vom Organismus zu kommen, ist denn der Tod von der Erzeugung zu trennen? Ist denn nicht die Erzeugung die einzig immanente Fortdauer des Individuums in der Natur? Ist etwa der Tod durch ein verstecktes Hinterthürchen in die Natur hineingeschlüpft? Auch dieser Deiner Ansicht liegen, wie sich nachweisen liesse, zuletzt kabbalistische und augustinische Vorstellungen zu Grunde.

Das Ziel der Weltgeschichte (?) ist nach Dir, wenn man den wesentlichen Gedanken, der Deiner Ansicht davon zu Grunde liegt, hervorhebt, kein anderes, als — ich zögere es zu sagen — die Befriedigung der Wünsche und Sehnsucht des Herzens; da aber, um meiner Leidenschaft den Zügel zu lassen, diese Sehnsucht nur eine Frucht der Geistlosigkeit und einer Erbärmlichkeit des Charakters ist — denn nur in solchen findet sie sich, die entweder zu schlecht oder zu dumm, oder zu faul, oder zu feig, oder durch äusserliche, leere Beschäftigungen zu beschränkt sind, um Gott und Geist, die allein die absolute und zugleich ewig gegenwärtige Welt, in sich zu verwirklichen, aber nicht in grossen Menschen, nicht in echten Christen, nicht in echten Philosophen — so ist das Ziel der Weltgeschichte als die Bejahung der subjectiven Herzensbedürfnisse die Bestätigung und Bejahung der Erbärmlichkeit, Deine absolute Welt — die Welt der Erbärmlichkeit. Zugleich lässt sich aber nicht einsehen, wie das Herz bejaht werde, wenn in die eine Partie der Menschheit die blosse Sehnsucht, in die andere, bevorzugte aber die Befriedigung fällt. Bloss für den Erbärmlichen ist die Welt erbärmlich, nur für den Schlechten schlecht, nur für den Leeren leer. Das Herz hat schon jetzt seine volle Befriedigung.

Die neue Religion, wenn sie wieder eine Zukunft hat, ist ebenso falsch, wie das Christenthum; sie ist nicht die Religion des Gedankens, der nur in der ewigen Gegenwart lebt, sondern die Religion des Gemüthes und der Phantasie; denn nur die Phantasie ist das Organ für die Zukunft; sie ist nicht ein Fortschritt, sie ist ein Rückschritt hinter den Protestantismus, der das Christenthum mit der gegenwärtigen Welt versöhnte, wieder zurück in die frühere Periode des Christenthums. Der Satz des Augustin: Das ganze Leben des frommen Christen ist eine heilige Sehnsucht, spricht den Geist der neuen Religion aus, die nichts anderes ist, als ein Schmachten nach der Zukunft. Die neue Religion daher, wenn sie sich nicht von ihrer Zukünftigkeit befreit, annihilirt die Resultate und Tendenzen der neueren Zeit und verkennt ganz, worum es sich jetzt handelt. Denn jetzt gilt es vor Allem,

den alten Zwiespalt zwischen Diesseits und Jenseits aufzuheben, damit sich die Menschheit mit ganzer Seele, mit ganzem Herzen in sich selbst und ihre Welt der Gegenwart concentrire; denn nur diese ungetheilte Concentration auf die gegenwärtige Welt wird neues Leben, wieder grosse Menschen, grosse Thaten, Gesinnungen und Ideen zeugen. Statt unsterblicher Individuen hat die neue Religion vielmehr tüchtige, geistig und leiblich gesunde Menschen zu postuliren. Die Gesundheit hat für sie mehr Wert, als die Unsterblichkeit. Die Menschheit ist freilich nicht in denen, die dem Wagen der Weltgeschichte in ihren alten Hauspantoffeln nachschlottern und ihr altes abgenntztes Hausgeräthe, ihre Betten, Kanapees, Nachttöpfe u. dgl. Commoditäten gerne darauf auch unterbringen möchten; sondern in denen, die vorne auf dem Kutschbock oder innen, nur mit den nothwendigsten Bedürfnissen versehen, reiselustig und reisefertig sitzen, erfreut, endlich dem engen Kreis gewohnter Verhältnisse und Gegenstände zu entkommen, mit frohem Muthe in die Fremde wandern, — die Menschheit, sage ich, hat in diesen schon längst den Tod überwunden und sich von dem zerstörenden, entkräftenden Zwiespalt zwischen Tod und Unsterblichkeit u. dgl. Dingen befreit. Diese Erkenntniss muss Leben, Anschauung, unmittelbares Wesen werden, muss in's Blut übergehen. Dies ist in Summa, *in nuce*, die Aufgabe der Zeit. Das vorige Bild wieder aufzunehmen: wer aus der bisherigen, jetzt zerfallenen Wohnstätte des Geistes auswandern will, der muss es machen, wie der weise Bias und sagen: Alles was mein ist, habe ich bei mir. Deine zukünftige Welt ist aber nichts weiter, als die Rumpelkammer, in die Du die alten abgenützten, nur in Etwas von Dir modificirten Geräthschaften hineinschleppst und bei dem Einsturz des Gebäudes vor dem Untergang retten willst. Der Wagen der Weltgeschichte ist ein enger Wagen; wie man in ihn nicht mehr hineinkommt, wenn man die bestimmte Zeit versäumt, man müsste denn mit Extrapost ihm nachfahren, so kann man auch, wenn man mitfahren will, nur das wesentlich Nothwendige, das Seinige, nicht aber den Hausrath mit-

nehmen. Denen, die mit Bias aus Priene auswanderten, aber mit vollen Säcken den alten Hausrath mit sich fortschleppten, musste Bias freilich sehr „abstract und negativ“ vorkommen. Aber die Philosophie wandert nicht anders aus dem Christenthume aus, als wie Bias aus Priene.

Die zukünftige Welt, in der die christlichen Vorstellungen ihre Realität bekommen, die soll das Positive sein? Du mythologisirst, aber philosophirst nicht, verwandelst Ideen in Mythen, in Phantasien, die eben deswegen, weil sie ihre Realität nicht in sich selbst haben, wie die Ideen, diese postuliren, in die Zukunft verlegen. Deine künftige Welt ist nichts anderes, als mit wenigen Modificationen der christliche Himmel auf Erden, oder näher: die in unwesentlichen Punkten modificirte paulinische Auferstehungslehre. Der christliche Himmel ist aber vernunftgemässer, denn ihm kommt doch dem Glauben zufolge ein Sein zu; er ist nur für die Einzelnen ein erst zu Erreichendes und relativ für sie durch ihren Glauben und ihre Handlungen zu Verwirklichendes. Deine zukünftige Welt liegt aber nur in dem weiten unbestimmten Reiche der Möglichkeit, sie ist nur eine Vorstellung. Die Christen nehmen bei der Auferstehung ihre Zuflucht zu dem bekannten „Asyle der Unwissenheit“, der Macht Gottes; aber das ist consequenter, als wenn Du Deine zukünftige Welt, die Aufhebung der bestehenden Natur, auf organischem, auf natürlichem Wege willst entstehen und sich entwickeln lassen. Du nimmst dabei zu Hilfe die Reproduction des Körpers. Diese beweist aber gerade das Gegentheil von dem, was Du daraus beweisen willst. Eben weil der Körper immer sich aufreibt und abnützt, reproducirt er die absterbenden Theile, und weil er immer sich verzehrt und daher alle seine Kräfte zum Ersatze des Abgegangenen aufbrauchen muss, nützt sich damit die Reproductionskraft selbst ab, und er endet so aus sich selbst; mit jedem Atome, um eine mechanische Vorstellung zu gebrauchen, das verzehrt wird und das die Reproductionskraft wieder ersetzt, geht auch in demselben Momente ein Atom der Reproductionskraft hinweg; denn sie ist ganz eins mit dem Leben, mit dem organischen, lebendigen Leibe, und

daher jedes Wiedererzeugen zugleich ein Sichselbstabnutzen der Wiedererzeugungskraft. Gar nicht in Anschlag gebracht hast Du die so wichtigen Functionen des Athmens, Essens und Trinkens u. s. w. bei Deiner Ansicht vom organischen Leibe, wie so vieles Andere. Die Natur richtet überhaupt kein Wesen zu solchen leeren, unbestimmten, kein Wesen determinirenden Abstractionen, wie unsterbliches Dasein, unvergängliches Leben ein, sondern zu ganz bestimmten, zu ganz vernünftigen und positiven Zwecken. Die Pflanze ist nicht eingerichtet zur Unvergänglichkeit, sondern hervorzubringen ihre bestimmte Frucht, mit der ihr Leben aus ist, die das Ziel ist, dem die Pflanze sich aufopfert, ihm resignirt alle Säfte zuschickt, sie anderen Theilen entziehend, die noch lange existiren würden, wenn sie nicht den Zweck und die Vernunft der Dauer vorzögen, wie sich beweisen lässt aus Experimenten der Pflanzenphysiologie. Jedes Leben in der Natur ist ein bestimmtes Gattungsleben, es hat ein bestimmtes Lebensmaass, das ihm bei der Geburt als die Summe, von der es leben muss, und mit der es zufrieden ist und auskommt und seine Schulden an das Ganze abtragen kann, von der Natur vorgeschossen wird; dieses Lebensmaass ist sein Lebensfond, der bestimmte Fond seiner Reproductionskraft. Dieses Lebensmaass ist eins mit seiner Gattung oder Natur, mit seinem Zwecke, es ist der Anfang und das Ende seines Daseins; diese bestimmte Lebensgrenze ist das, wornach ein Wesen sich einrichtet, was der treibende, bewegende, bestimmende Puls seines ganzen Lebens ist. Die Sätze: Nur nach dem Schlag der Todtenuhr beweget sich allein Natur u. dgl. lassen sich als naturphilosophisch begründet nachweisen. Jeder Puls des Herzens ist ein Glockenschlag der Todtenuhr. Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit, ewiges Leben sind die leersten, nichtigsten, unbestimmtesten Abstractionen, Gespenstervorstellungen, Schatten, Vexirpoltergeister der modernen Welt, ohne Fleisch und Blut, ohne Wirksamkeit, blosse Nichtse. So viel oder so wenig über Deine Ansicht von der Zukunft, über die ich noch unendlich Vieles von den verschiedensten Gesichtspunkten aus sagen könnte.

Lebe wohl! Feuerbach.

Date Due

CAT. NO. 23 233 PRINTED IN U.S.A.

TRENT UNIVERSITY
0 1164 0050722 8

B2970 .A2 1960 Bd.4

Feuerbach, Ludwig Andreas

Sämtliche Werke

DATE

68328

68328